



BERKELEY, CALIFORNIA

Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dörner in Berlin,
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

Elfter Band. Drittes Heft.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1866.

Jahrbuch

für

Deutsche Ethnologie

herausgegeben

von

Dr. Theodor Schönbach, Dr. Theodor Schönbach, Dr. Theodor Schönbach,
Dr. Theodor Schönbach und Dr. Theodor Schönbach in Bonn,
Dr. Theodor Schönbach und Dr. Theodor Schönbach in Bonn.

Dritter Band, Dritter Theil.

Bonn

Verlag von W. B. Schönbach

1866

X27
J174
v. 1112

Ueber den Begriff und die encyclopädische Stellung der Apologetik.

Von

Dr. Fr. Düsterdieck,
Consistorialrath zu Hannover.

Wir leben, hat man gesagt, in einem apologetischen Zeitalter (Luthardt, apolog. Vorträge, Vortwort). Wir haben apologetische Reden und apologetische Schriften; wir haben sogar apologetische Petitionen und Adressen. Es kann nicht anders sein. Je zahlreicher, lauter und rücksichtsloser die Stimmen sich vernehmen lassen, welche das Christenthum in Frage stellen, desto weniger können und dürfen diejenigen, welche es haben, lieben und erkennen, jene Apologie schuldig bleiben, die schon ein Apostel den Gläubigen zur Pflicht gemacht hat (1 Petr. 3, 15). Wenn aber so die Apologetik durch manches kräftige Wort, das sie durch ihre Diener redet, den Beweis dafür liefert, daß sie eines gesunden Lebens sich erfreut und nicht ohne Bürgerrecht bei uns weilt, so scheint es sich auch zu empfehlen, daß man gerade jetzt den Versuch wiederhole, den bestimmten Ort im Gebiete der theologischen Disciplinen, wo die Apologetik wirklich wohnberechtigt ist, aufzufinden. Merkwürdigerweise verhält es sich ja so, daß Niemand hierüber mit hinreichender Sicherheit und ohne sofortige Einsprache von dieser oder jener Seite Auskunft geben kann.

Es versteht sich aber von selbst, daß man über die encyclopädische Stellung der Apologetik im System der theologischen Wissenschaften nicht anders urtheilen kann, als auf Grund dessen, was man der Apologetik als ihre wesentliche Aufgabe und ihren eigenthümlichen Inhalt zuweist. Ich erlaube mir, meine Ansicht über das Eine wie das Andere vorzulegen, indem ich zugleich einen kritischen Rückblick

auf die bisher gegebenen Bestimmungen der wichtigsten Enchyclopädischer werfe.

Die Apologie des Christenthums ist so alt, wie es selber ist; die Apologetik ist eine der jüngsten Wissenschaften. Die ersten Apologeten sind der Herr selbst und seine Apostel gewesen; den ersten Apologetiker aber finden wir am Ende des vorigen Jahrhunderts: es ist G. J. Planck zu Göttingen, welcher durch seine Abhandlung über Apologetik (Einleitung in die theologischen Wissenschaften, Th. I. Leipz. 1794. S. 271—362) der Vater dieser besonderen Wissenschaft geworden ist.

Aber schon mit dieser Aussage über Apologie und Apologetik bezeichne ich eine Abweichung von derjenigen Anschauungs- und Rede-weise, welche, von namhaften Theologen vertreten, insbesondere seit Schleiermacher die gemeingültige zu sein scheint. Als Repräsentanten derselben dürfen wir K. H. Sack (christliche Apologetik. Erste Auflage. Hamburg 1829) ansehen. Er eröffnet seine Schrift mit den Worten: „Die christliche Apologetik ist die Wissenschaft von der Vertheidigung des Christenthums und als solche wohl zu unterscheiden von jeder Apologie.“ Gewiß; aber worin besteht der Unterschied? Wenn Sack mir gestattete, seine Worte in meinem Sinne aufzufassen, so würde ich sagen: Die Apologetik ist die Wissenschaft, die wissenschaftliche Kunstlehre von der Apologie, d. h. von der wirklich zu leistenden Vertheidigung des Christenthums, wobei die zweifache Möglichkeit offen bleibt, daß die nach den theoretischen Kunstregeln einer für sich jedenfalls wissenschaftlich gearteten Apologetik wirklich vollzogene Apologie entweder selbst wieder nach Inhalt und Form wissenschaftlich oder populär sein möge. Allein dies ist Sack's Meinung keineswegs. Freilich fügt er erläuternd hinzu: die Apologetik sei etwas Theoretisches, die Apologie etwas Praktisches; aber er leugnet, daß jene die Theorie von dieser und diese die Praxis von jener sei, vielmehr lehrt er: „jene gehe darauf aus, den Zusammenhang theologischer Erkenntnisse zu begründen und aufzuklären, diese bezwecke, die Ueberzeugung des Christenthums vorzubereiten oder zu bestätigen. Jene fasse die allgemeinen Grundsätze in's Auge, diese wende sich an individuelle Bedürfnisse und Verhältnisse, diese hänge von jener nur in dem Maße ab, als die höhere Ausbildung eines kunstmäßigen und praktischen Handelns mittelbar durch die Wissenschaft gewinne.“ Hiernach hat also die Apologetik ihrem reinlichen Begriffe nach mit der Apologie, d. h. mit der Vertheidigung des

Christenthums, nicht mehr zu thun, als jede andere theologische Disciplin, indem jede besondere theologische Wissenschaft, wenn sie in gedeihlicher Weise ausgebildet wird, gleichfalls in ihrer Art für die kunstgemäße Praxis überhaupt und für die Praxis der Apologie insbesondere einen mittelbaren Gewinn abwerfen wird. Aber die Apologetik hat, laut der Erklärung von Sack, keine unmittelbare Beziehung zur Apologie; der Zweck, das Christenthum zu vertheidigen und zu rechtfertigen, ist nur der Apologie, nicht der Apologetik, wesentlich; diese ist in Wahrheit nichts Anderes als eine theologische Principienlehre, denn sie hat die Grundsätze alles theologischen Wissens im Zusammenhange darzustellen (S. 2).

So entsteht der Schein, als ob Sack die von ihm vorangestellte Definition, nach welcher die Apologetik, allerdings im Unterschiede von jeder Apologie, die Wissenschaft von der Vertheidigung des Christenthums sein sollte, überraschend schnell vergessen habe. Dieser Schein jedoch verschwindet, theilweise wenigstens, wenn wir hören, in welchem Sinne die wissenschaftliche Entwicklung der theologischen Principienlehre selbst wesentlich apologetisch, d. h. der Vertheidigung des Christenthums dienlich, sein soll. Ist das Christenthum die wahre Religion, sagt Sack (S. 3), so muß es auch seinem inneren Wesen nach sich einigen lassen mit den allgemeinsten wissenschaftlichen Grundsätzen, und diese Einigung ist die Aufgabe der Apologetik. Hier haben wir also eine nach Zweck und Inhalt apologetisch geartete theologische Principienlehre, und damit haben wir, wie mir scheint, einen Begriff, in welchem zwei sehr verschiedenartige Momente beständig um die Oberherrschaft ringen. Handelt es sich um allgemeine wissenschaftliche Grundsätze, deren auch die Wissenschaft vom Christenthum bedarf und sich bedient, um ihre eigene wissenschaftliche Dignität zu gewinnen und zu bewahren und um ihre Ebenbürtigkeit mit anderen Wissenschaften zu bewähren, wohl, so ergiebt sich für unsere Theologie im Ganzen und in ihren einzelnen Disciplinen die Nothwendigkeit einer mannichfaltigen Principienlehre; aber daß diese Principienlehre Apologetik sei, d. h. den Beweis dafür liefere, daß das Christenthum die wahre Religion sei und als solche mit jenen allgemeinsten wissenschaftlichen Grundsätzen sich einigen lasse, dies Zweite ergiebt sich mit jenem Ersten durchaus nicht.

Diese vorläufige Auseinandersetzung mit Sack wird schon genügen, um das Schillernde in dem gemeingültigen Begriffe der Apologetik anschaulich zu machen. Aus dem Gesagten ergiebt sich auch

schon einigermaßen, warum man in Verlegenheit geräth, wenn es gilt, dieser Apologetik ihren sichern Platz im System der theologischen Wissenschaften anzuweisen. Fassen wir die wirklich apologetische Seite dieser Apologetik in's Auge, d. h. verlangen wir von ihr eine Vertheidigung und Rechtfertigung des Christenthums als der wahren, als der absoluten Religion, so werden wir geneigt sein, unsere Wissenschaft um dieser doch wesentlich praktischen Function willen irgendwo in dem Gebiete der praktischen Theologie unterzubringen (vgl. z. B. Schleiermacher, kurze Darstellung des theologischen Studiums, S. 39: „Das Bestreben, auch Andere in diese Gemeinschaft hineinzuziehen, ist eine klerikalische, allerdings aus der Apologetik schöpfende Ausübung, und eine Technik für dasselbe, die aber kaum anfängt, sich zu bilden, wäre der zunächst auf der Apologetik beruhende Theil der praktischen Theologie“). Halten wir uns dagegen an die nicht-apologetische Seite dieser Apologetik, d. h. verstehen wir dieselbe als theologische Principienlehre, sagen wir etwa mit Ehrenfeuchter (Jahrbücher für deutsche Theologie 1856. S. 50): „Die gegenwärtige Gestalt der Apologetik trägt in sehr geringem Maße einen eigentlich vertheidigenden Charakter, ihr Name ist mehr eine historische Erinnerung als eine thatsächliche Bezeichnung“, so werden wir nicht zweifeln, daß die so als theologische Principienlehre verstandene Wissenschaft trotz ihres wenig entsprechenden Namens in den Eingang zu den theologischen Disciplinen gehört, und insbesondere werden die beiden Wissenschaften der Dogmatik und der Ethik sich auf jene als theologische Principienlehre gemeinte Apologetik stützen; aber keine einzige theologische Wissenschaft wird als solche leben können, wenn sie sich nicht mittelst ihres Antheils an der Principienlehre ihren Zusammenhang mit der Wissenschaft überhaupt bewahrt.

Meine Absicht geht also zunächst auf eine klare Unterscheidung der Apologetik von der theologischen Principienlehre. Ich denke, daß beide Theile sich gut dabei stehen werden, wenn einem jeden nicht mehr und nicht weniger, als sein ist, gegeben wird, und glaube, was zunächst die Apologetik betrifft, daß ihr das geschichtliche Recht zur Seite steht, wenn sie ihr wesentliches Verwandtschaftsverhältniß zur Apologie des Christenthums behaupten will. Trotz mancher Begriffsverwirrung und Grenzüerrückung darf man derjenigen Apologetik, welche — um keiner genauern Bestimmung vorzugreifen — die Verantwortung oder Vertheidigung der christlichen Religion zu ihrem Gegenstande nimmt, den Rechtstitel des Besitzes zuerkennen. Dieß

bezeugen auch Männer wie Sack und Pelt (theol. Encyclopädie. Hamburg und Gotha 1843. S. 377 ff.), indem sie nicht nur die Geschichte ihrer Apologetik, die doch theologische Principienlehre sein soll, mit den alten Apologeten beginnen und bis zu allen denen herunterführen, welche *de veritate religionis Christianae* geschrieben haben, sondern auch selbst diejenigen Materien systematisch behandeln, welche sich als Beweismittel für die Wahrheit des Christenthums darstellen.

Lassen wir nun für's Erste die theologische Principienlehre gänzlich beiseite, um eine genaue Bestimmung des Begriffs, der Aufgabe und des Inhalts der Apologetik und demgemäß eine feste und klare Stellung derselben in dem System der theologischen Wissenschaften zu gewinnen, so haben wir vor allen Dingen zu bedenken, daß wir in eine Untersuchung von wesentlich historischer Art eintreten. Wir können die Sache, um welche es sich handelt, nicht *a priori* demonstriren, wir müssen vielmehr beobachten, wie sich dieselbe im Laufe der Zeit entwickelt und gestaltet hat. Gelingt es uns, das geschichtliche Gesetz wahrzunehmen, vermöge welches aus dem fortwährenden, mit dem Eintreten der wahren Religion in die Welt unmittelbar gegebenen Bedürfniß der Apologie nach und nach eine selbstbewußte theologische Disciplin, eine wissenschaftliche Kunstlehre der Apologetik erwachsen ist, so werden wir auch sagen können, was jenem Gesetze wirklich entspricht und was nicht, d. h. wir werden auf historisch-kritischem Wege dahin streben müssen, sowohl in den nach der Zeitlage mannichfaltigen Bildungen der Apologetik das wahre und einheitliche Wesen der Sache selbst zu erfassen, als auch die uns entgegen tretenden fremdartigen Beimischungen und begriffswidrigen Bestimmungen auszuscheiden.

Ein gewisses geschichtliches Zeugniß, mindestens ein beachtenswerther Fingerzeig, liegt schon in dem Namen unserer Wissenschaft. Hat der Name, welchen seiner Zeit J. A. Mösselt (Anweisung zur Kenntniß der besten allgemeinen Bücher in allen Theilen der Theologie. 4. Aufl. Leipz. 1800. S. 222) als einen neuen und ungeeigneten abwies, so sehr sich eingebürgert, daß er auch dann noch — als eine historische Erinnerung, wie wir eben von Ehrenfeuchter hörten — in Geltung geblieben ist, nachdem Gestalt und Gehalt der ursprünglich gemeinten Disciplin sich bedeutend geändert haben: so wird dies darin seinen Grund haben, daß der Name und die mit demselben richtig bezeichnete, durch keine neuere Entwicklung gänzlich bei-

seite zu schiebende Sache ihren kräftigen Halt in weiter zurückliegenden, aber noch immer nachwirkenden Verhältnissen finden. Mit einem Worte: die Apologetik datirt grammatisch und historisch, dem Namen wie der Sache nach, von der Apologie her; auf die Apologeten, die keine Apologetiker waren, folgten die Apologetiker, die zugleich Apologeten waren; an die Praxis der Apologie schloß sich endlich auch eine Theorie der Apologetik. Wenn man aber damals sich vergeblich sträubte, die in der That aus der Apologie sich entwickelnde und von dem lebendigen Zusammenhange mit dieser getragene Apologetik als solche anzuerkennen, und zwar wesentlich deshalb, weil man dieselbe nicht von der „natürlichen Theologie“ oder, wie wir jetzt sagen, von der theologischen Principienlehre zu scheiden wußte (vgl. Rösselt a. a. D.), so erscheint gegenwärtig der Versuch nicht hoffnungslos, die mittlerweile in eine theologische Principienlehre umgewandelte Apologetik wiederum auf die durch ihren guten geschichtlichen Namen angezeigte Gestalt zurückzubringen. Warum soll denn auch Apologetik im Verhältniß zu Apologie etwas anderes bedeuten, als Homiletik im Verhältniß zu Homilie? Und warum soll der Apologetiker zum Apologeten anders stehen, als der Katechetiker zum Katecheten?

Aber vermitteltst der Grammatik wird sich aus dem Namen unserer Wissenschaft nur eine Empfehlung dessen, was ich im Sinne habe, entnehmen lassen; ein Argument ist durch die Geschichte zu gewinnen. Es kommt mir darauf an, das Hervorwachsen der Apologetik, als der Theorie, aus der Apologie, als der durch das unmittelbare Bedürfniß längst hervorgerufenen Praxis, anschaulich zu machen. So möchte ich mir von der Geschichte sagen lassen, was der wesentliche Inhalt unserer Wissenschaft sein muß, wenn sie nicht ihrer eigenen Entwicklung widersprechen und gleichsam aus der Art schlagen will. Haben wir aber erst den wahren Inhalt und die wesentliche Aufgabe der Apologetik erkannt, so werden wir dieselbe auch in das System der theologischen Disciplinen richtig einfügen können.

Von den ältesten Apologeten hat man angemerkt (vgl. Planck a. a. D. S. 299), sie hätten nicht sowohl die Göttlichkeit der christlichen Religion bewiesen, als vielmehr die Christen gegen erhobene Beschuldigungen vertheidigt, heidnische und jüdische Lasterungen zurückgewiesen und die feindseligen, zum großen Theil auf ganz unverständigen Irrthümern beruhenden Gesinnungen gegen die Christen durch Aufklärung über die wahre Beschaffenheit des so schwer verkannten Christenthums zu beseitigen gesucht. Auf diese Weise erscheint denn

die altchristliche Apologie als gelegentlich, fragmentarisch und beschränkt. Aber eine richtigere Würdigung der ältesten Apologeten wird durch diesen Schein sich nicht blenden lassen; denn in der That steht bei jenen Alten, die nicht allein mit ihrem Wort und ihrer Schrift, sondern auch mit ihrem Leib und Leben Verantwortung und Zeugniß gaben, hinter dem Gelegentlichen das Bleibende, hinter dem Einzelnen das Ganze, hinter dem Persönlichen das Sachliche, und in der apologetischen Schutzrede, welche die unsinnigen Verleumdungen abweist und dem blutdürstigen Hasse jeden Vorwand entzieht, klingt überall auch das liebevolle Wort des evangelischen Angriffs durch, die von dem eigenen Bewußtsein der unbedingten Wahrheit, des untrüglichen Heils und des schon vorhandenen Sieges über Welt und Tod getragene Einladung, an der seligen Lebens- und Liebesgemeinschaft der Christen theilzunehmen und so dem herannahenden Gerichte zu entgehen. Freilich wenn der heidnische Pöbel ad bestias! schreit, wenn die römischen Präfecten mit dem Schwerte in der Hand die Christen, als wären sie der Götter und der Menschen Feinde, zu den Altären der Götter, der Kaiser oder der vergötterten Stadt treiben, wenn die fried- und hoffnungsvollen Ruhestätten der Entschlafenen von dem areae non sint! der Wüthenden widerhallen, welchen selbst der Tod der wehrlosen Opfer noch nicht genug ist, dann ist es eine besondere Sache um die Apologie. Von wohlbedachter Kunst, von Theorie und Wissenschaft ist dann keine Rede, aber in der Bedrängniß des Lebens wird aus dem unerschütterlichen Grunde göttlicher Wahrheit und göttlichen Heiles, auf welchem die Gläubigen stehen, eine Apologie in Wort und That aufwachsen, in welcher wir eine für uns musterhafte Beweisung des Geistes und der Kraft bewundernd wahrnehmen und aus welcher wir gewisse Kunstregeln und theoretische Gesetze behufs einer uns vielleicht erwünschten oder auch nothwendigen Wissenschaft, nämlich einer für uns entstehenden Apologetik, ableiten dürfen. Wie? sollten wir von jenen alten Helden der Apologie deshalb, weil es sich für sie nicht sowohl um ein Recht haben des Glaubens und des Wissens als vielmehr um die Existenz handelte und weil jeder vernünftige und unvernünftige Einwand gegen die heilige Sache zugleich und zunächst mit einer todbringenden Spitze gegen die Person des Gläubigen gerichtet war, sollten wir deshalb von ihnen nicht lernen können, was der tiefste Grund des Streites zwischen Christenthum und Antichristenthum sei und welches wahrhaft Entscheidende und Wesentliche der christliche Apologet zu leisten habe?

Sie müssen sich dazu herbeilassen, zu bezeugen und zu beweisen, daß sie weder einen Efelkopf anbeten, noch mit den Greueln eines Thhestes oder eines Dedipus sich besudeln; aber sie versäumen nicht, den apologetischen Beweis damit zu erbringen, daß sie ihre reine Gotteserkenntniß, ihre Anbetung des einen und allein wahren Gottes im Geiste und in der Wahrheit geltend machen. Was Ihr jedenfalls nicht habt, sagen sie den Heiden, mögt Ihr nun Eure alten, theils unsittlichen, theils albernen Götterfabeln noch glauben oder mögt Ihr sie verächtlich von Euch geworfen haben, was Ihr aber dennoch, vermöge der anima naturaliter Christiana dem unbekannten Gotte dienend, vermißt und sucht, das haben wir in der That und Wahrheit. So verkündigen und vertheidigen sie das Christenthum als die absolute Religion. Sie rühmen sich einer wahren Offenbarung des wahren Gottes, eines himmlischen, geistlichen Lichtes, von welchem einige Strahlen selbst in die Finsterniß der Heidenwelt gedrungen seien; sie berufen sich auf alte Weissagungen, deren göttliche Art in der Erfüllung vor aller Welt Augen sich bewährt habe; sie entnehmen Zeugniß und Beglaubigung von heiligen und heilsamen Wundern, die nicht allein vormals, zu den Zeiten Christi und der Apostel, geschehen seien, sondern auch noch fortwährend im Namen Christi vollbracht werden. Dazu aber dürfen sie sich getrost auf das berufen, was die Heiden selbst nicht ohne Staunen und ohne Beschämung an den Christen wahrnehmen. Heilige Wirkungen erweisen un widersprechlich das Vorhandensein einer heiligen Ursache. Ihr seht, rufen sie den Heiden zu, daß wir wohl unsere Güter, aber nicht unsere Frauen gemein haben; Ihr merkt, daß wir einander lieb haben, daß wir vergeben, wo Ihr Haß und Rache übt; Ihr bewundert es, daß unsere Jungfrauen den Tod in der Arena einer Lust vorziehen, die bei Euch keine Schande ist, und daß selbst unsere Kinder lieber ihr Leben verlieren, als ihren Glauben verleugnen, und Ihr müßt die Erfahrung machen, daß das Blut der Märtyrer eine fruchtbare Ausaat für die Kirche wird, indem manchmal selbst aus den Hekern Bekenner werden. So machen die alten Apologeten den Heiden begreiflich, daß, der in ihnen ist, größer ist, als der in der Welt ist; so stellen sie sich als Diener des allein wahren Gottes, mithin als Genossen der allein wahren Religion dar.

Wenn wir also mit unseren theoretischen Fragen an ihre lebendige Praxis in Wort und Werk herantreten, so werden wir, meine ich, über mehr als einen Hauptpunct nicht ohne Antwort bleiben.

Das ganze Recht der Christen und das ganze Unrecht ihrer Widersacher ist lezthin dadurch bedingt, daß die von jenen bekannte und bethätigte, von diesen verachtete und verfolgte Religion nicht vergleichungsweise die bessere, sondern vielmehr die schlechthin beste, die allein wahre und vollkommen befriedigende, die absolute Religion ist. Dies ist der Grund, weshalb dem Christenthum nicht nur jeder Compromiß mit der heidnischen Religion unmöglich, sondern sogar der Angriff auf dieselbe wesentlich und nothwendig ist, eine Eigenthümlichkeit, welche auch den Heiden nicht verborgen blieb und die höhnische Verachtung oder den erbitterten Haß derselben herausforderte. Aber keiner der alten Apologeten verleugnet den Anspruch des Christenthums auf Allgemein- und Alleingültigkeit; sie verstehen recht gut, daß die universalistische Tendenz dem Christenthum nothwendigerweise eigen sein muß, wenn es die absolute Religion ist. Senes ist nur die Rehrseite von diesem. Deshalb findet sich auch schon bei den ältesten Apologeten (vgl. die herrliche Epistel an den Diognet, Kap. 9 — eine auch für die Theorie der Apologetik besonders lehrreiche Schrift, weil der Verfasser in der glücklichen Lage ist, eine ruhige Verhandlung der Sache vor einem wohlwollenden und dem Christenthum zugeneigten Manne zu führen) die Erörterung der Frage, warum denn das Christenthum erst so spät in die Welt eingetreten sei. Beachten wir Theoretiker nach dieser Seite hin die Spuren, welche die alten Praktiker der Apologie uns zurückgelassen haben, so werden wir von ihnen lernen können, welch' ein apologetisches Moment in der Geschichte enthalten ist, und wir, als Apologetiker, werden demgemäß jedem Apologeten die Aufgabe vorzeichnen, daß er durch eine richtige Explication der in der Geschichte der Welt sich offenbarenden Gedanken und Gerichte Gottes anschaulich mache, wie das Christenthum auch durch seinen Eintritt in die Geschichte und durch sein bisheriges Wirken in der Welt als die absolute und universale Religion sich erwiesen habe. Insbesondere wird es hiebei darauf ankommen, daß gezeigt werde, wie schon in dem Particularismus der alttestamentlichen Religion, als der unmittelbaren geschichtlichen Voraussetzung der neutestamentlichen, der Universalismus der absoluten Religion auf verborgene, aber sichere Weise vorbereitet und vorbezeugt worden sei.

So kommen wir zu dem apologetischen Momente der Weissagung. Nicht allein den Juden, sondern auch den Heiden gegenüber rufen schon die ältesten Apologeten, um die göttliche Art des Christenthums

als der absoluten und universalen Religion zu erweisen, die im voraus gegebenen Zeugnisse der alttestamentlichen, ja selbst der heidnischen Propheten an. Und nicht das allein, sondern auch aus der Ordnung und Gestalt der irdischen Natur wissen sie bedeutungsvolle Wahrzeichen für das Christenthum zu entlehnen, wie denn etwa Justin der Märtyrer in jedem fliegenden Vogel ein Bildniß des Kreuzes erkennen lehrt und Tertullian der alltäglichen Rede der Heiden unwillkürliche Bekenntnisse zu dem einen Gotte ablauscht. Wenn wir nun als theoretische Apologetiker an diese Praxis der alten Apologeten herantreten, so werden wir vor ihrer frommen Naivetät unsere Kritik nicht verleugnen; wir werden die sinnvollen Spiele einer frommen Phantasie nicht für apologetische Argumente gelten lassen; wir werden die Sibylle nicht mit Mose, David und Jesaja von Christo weissagen lassen; wir werden auch Mosen und die Propheten in hundert Fällen anders auslegen, als jene Alten gethan haben, ja wir werden den ganzen von ihnen vorausgesetzten Weissagungsbegriff reformiren, aber wir werden uns wohl hüten, die wichtige Wahrheit, an welche die Alten mit gutem Rechte sich gehalten haben, über Bord zu werfen. Wenn ein alttestamentlicher Apologet (Jes. 40. 41) den Ruhm des allein wahren Gottes den Götzen der Heiden gegenüber geltend macht, mithin in seiner Weise das siegesfrohe Bewußtsein der absoluten Religion ausspricht, so beruft er sich darauf, daß der Herr Himmels und der Erde die großen Werke seiner Weisheit und Macht nicht allein thut, sondern auch vorher verkündigt, weil allein er, der Lebendige, alle Dinge vorbedenkt, ordnet und schafft. Dies ist die wahrhaft apologetische Zusammenschau von Weissagung und Geschichte; denn dies ist die einfache Anwendung der wahren Gottesidee auf die Dinge der Welt, die richtige Aufzeigung der sich selbst rechtfertigenden Weisheit des ewigen Gottes, dessen vorbezeugte Gedanken im zeitlichen Verlaufe der Welt planvoll und zum Ziele treffend sich verwirklichen.

Aber noch einen Hauptpunct finde ich schon bei den ältesten Meistern der Apologie, dessen theoretische Würdigung unserer wissenschaftlichen Apologetik zuzuweisen sein wird. Ich meine die Betweisung des Geistes und der Kraft, welche auch für den Apostel Paulus (1 Kor. 2, 4) ein weder von den Spöttern noch von den Hassern zu widerlegendes Argument für die göttliche Wahrheit des Evangeliums war. Im Sinne des Apostels (vgl. 1 Kor. 12, 4 ff., auch Marc. 16, 20) wie der alten Apologeten gehören unter jenen allgemeinen

Titel jedenfalls und vielleicht zuoberst die Wunder, sodann aber auch die alltäglichen Bewährungen des in den Gläubigen vorhandenen neuen, göttlichen Lebens, die unleugbar edlen Früchte, an denen der neu gepflanzte Baum zu erkennen war, der von der Welt unbefleckt, von ihrer Lust und ihrer Furcht unbeirrte Wandel der Christen, welche eben durch denselben bewiesen, daß ihr Glaube mit seiner Kraft nicht von der Welt war. Lassen wir die Wunder jetzt beiseite — sie werden uns bei den späteren Apologeten, schon bei Origenes, in besonderer Weise wieder entgegentreten —, so werden wir als Apologetiker zu bedenken haben, mit welchem Rechte und mit welchem Erfolge die alten Apologeten jene ordentliche Beweisung des Geistes und der Kraft im Leben und Leiden, im Thun und Lassen der Christen vor dem sittlichen Bewußtsein ihrer Gegner geltend gemacht haben. Mich dünkt, es handelt sich hier um nichts Geringeres als die eigentlich entscheidende Hauptsache in aller Apologie. Wenn das Christenthum seinem innersten Wesen nach eine Summe von besonderen, etwa übernatürlichen Erkenntnissen wäre, so würde der Apologet im Grunde nichts Anderes zu beweisen haben, als die historische Wahrheit des Factums, daß jene Erkenntnisse auf die erforderliche, d. h. übernatürliche, Weise den Christen mitgetheilt worden seien. Aber die Alten haben ihr Christenthum wahrlich besser verstanden und richtiger vertheidigt, und die heutige Theologie erstrebt ja kaum irgend etwas eifriger und auch erfolgreicher als die Ueberwindung eines scholastischen Supranaturalismus, der über der Lehre das Leben vergift, vermöge eines magischen Inspirationsbegriffs den Urkunden des Christenthums Gewalt anthut und so nach beiden Seiten hin eine wirkliche Apologie des Christenthums nicht nur nicht leistet, sondern vielmehr unmöglich macht. Oder wenn das Christenthum seinem Wesen nach in der geschichtlichen Richtigkeit von gewissen Thatfachen aufginge, so könnte der hinreichend beglaubigte Bericht über das wirkliche Geschehensein derselben die ganze Apologie enthalten, und je unparteiischer der Berichterstatter zu jenen Thatfachen sich verhielte, je fremder und kälter er denselben gegenüberstände, desto glaubwürdiger würde sein Zeugniß, desto erfolgreicher also eine solche Apologie sein. Dennoch bliebe am Ende, wenn man vollkommen sich überzeugen wollte, nichts Anderes übrig, als was Rousseau seinen wunderlichen Musterchristen, den savonischen Pfarrer (Emile, T. IV), fordern läßt, nämlich daß Jedermann selbst nicht allein die Sprachen der urfundiichen Berichte lernte und mit aller Kunst der Kritik dieselben prüfte, sondern

auch selbst die betreffenden Localitäten inspicirte u. s. w., woraus denn eine allgemeine, von Rousseau sehr beweglich geschilderte Völkerwanderung nach dem gelobten Lande entstehen würde (*Oeuvres. Deux-Ponts* 1782. IX, 96). Nein, wenn wir Apologetiker feststellen wollen, was der Apologet wesentlich auszumachen und welcher Beweismittel er sich zu bedienen habe, so werden wir als Theoretiker uns schon bei den ältesten Künstlern nicht vergeblich nach einer musterhaften Praxis umsehen, um von dieser unsere Theorie zu entlehnen. Ihre Demonstration der Lehre finden wir freilich noch zu unwissenschaftlich, ihre Geschichtsforschung finden wir zu unkritisch; aber wenn sie dennoch gleichsam einen Zauber ausüben, der unser Herz im tiefsten Grunde bewegt, unser Gewissen bindet und unserer innersten sittlichen Natur den Beifall abgewinnt, — worin liegt denn das? Was ist denn das Feuer, das in ihren Apologien brennt und den Widerspruch der Feinde verzehrt? Es ist die Beweisung des Geistes und der Kraft. Es ist die sittliche Macht, welche unwiderleglich aus denen spricht, die in ihrer Weise selbst gesehen und gehört haben, was sie bezeugen und verantworten, d. h. die das Christenthum als Heil und als Leben selbst wahrhaftig erfahren und erlebt haben. Irre ich nicht, so muß der Apologetiker von diesem Standpuncte aus wahrnehmen, daß der eigentliche *nervus probandi* in der Apologie auf ein hier vollberechtigtes *idem per idem* hinausläuft. Es kommt lezthin nicht auf einen von auswärts zu holenden Beweis an, sondern auf eine Herausstellung des Inwendigen der Sache, so daß das Christenthum sich selbst an dem Gewissen der Menschen rechtfertigen muß. Einer solchen Apologie gegenüber ist denn auch der Beifall oder der Widerstand nicht Sache des Verstandes, sondern des Willens. Dies kann sich nicht anders verhalten; denn das Christenthum ist weder Philosophie, noch Dogmatik, noch Geschichte, sondern Religion. —

Die weitere Entwicklung und tiefere Ausbildung der Apologie bei den Alten wurde dadurch bedingt, daß philosophisch gebildete Heiden es für nöthig erachteten, dem kräftig aufstrebenden Christenthum nicht nur Spott, Verleumdung und rohe Gewalt, sondern auch sachgemäße Gründe entgegenzustellen. Man mußte Widersachern wie Celsus, Porphyrius, Hierokles und später einem Julian antworten. So erwuchs eine Apologie, welche freilich nicht in chronologischer Hinsicht durch eine gerade Linie von der vorhin geschilderten abzugrenzen ist, aber doch in ihrer Art und Form als eine Weiterbildung erscheint. Zwei Punkte sind es vorzugsweise, welche unsere Aufmerk-

samkeit in Anspruch nehmen, wenn wir im Interesse unserer theoretischen Apologetik auf die praktischen Leistungen jener alten Apologeten, von Clemens Alexandrinus und Origenes an bis zum Schlusse der patristischen Periode, hinblicken. Es handelt sich um die Geschichtlichkeit der wundervollen Heilsthatsachen einerseits und um das Verhältniß eines religiösen, auf göttlicher Offenbarung ruhenden Glaubens zum natürlichen, insbesondere philosophischen Wissen andererseits. Die tiefer blickenden Bestreiter des Christenthums begreifen sehr wohl, daß man demselben seine Lebenswurzeln abgraben würde, wenn man ihm diejenigen Thatsachen zunichte machen könnte, welche, gerade weil sie zugleich wunderbar und geschichtlich sind, den Thatbestand des Christenthums als der absoluten Religion, der wirklich in der Welt vorhanden und doch nicht aus der Welt herstammenden, tragen. Es ist eben eine alte Weisheit der Welt, daß, um das Christenthum aus der Welt zu schaffen, aus dem Christenthum das Wunder hinweggeschafft werden müsse, und so wird die Sache in der That weit gründlicher und umfassender angegriffen, als wenn etwa Strauß in seinem kurzfristigen Unmuthе sich damit begnügt, die Pfaffen aus der Kirche zu schaffen, indem er das Wunder aus der Religion schaffen will (Leben Jesu. Leipz. 1864. S. XIX). Gaben nun die alten Gegner des Christenthums die geschichtliche Wirklichkeit der Wunder Christi zu, indem sie nur behaupteten, daß dieselben durch gottwidrige Zauberkünste, die er etwa in Aegypten gelernt, zu Stande gebracht seien, so mußte die Beweisführung der Apologeten ganz anders sich gestalten, als wenn feindlicherseits behauptet wurde, daß die evangelische Geschichtschreibung ohne Glaubwürdigkeit, daß die Urkunden erdichtet oder verfälscht, daß die angeblichen Wunder in Wirklichkeit ganz anders geschehen seien, daß insbesondere das Leben und Wirken Christi nicht makellos gewesen sei. Denen, welche Einwürfe jener ersten Art erhoben, wurde die den wunderbaren Thaten und Erlebnissen Christi eigenthümliche Signatur göttlicher Heiligkeit und Heilsamkeit vorgehalten; es fiel den Apologeten nicht schwer, die Wunder der evangelischen Geschichte in das rechte Licht zu stellen, wenn die Thatfächlichkeit derselben anerkannt wurde. Den Vergleich mit einem Apollonius von Thana brauchte der evangelische Christus nicht zu scheuen. Schwieriger aber und umständlicher war die Aufgabe der Apologeten, wenn die Wahrheit der evangelischen Geschichte, wenn die Zuverlässigkeit der christlichen Urkunden zu erweisen war. Dies ist ein Punct, auf welchen unsere Aufmerksamkeit im Interesse

der Theorie vorzugsweise sich richtet; denn hier sehen wir die Apologie in absichtlicher Verbindung mit literarischer und überhaupt historischer Kritik; hier tritt uns der wissenschaftliche Zug in der patristischen Apologie am deutlichsten entgegen, und bedenken wir zugleich, daß im Sinne der Väter das *ἀξιόπιστον* der biblischen Urkunden auf dem *θεόπνευστον* derselben beruht und daß die innerste Bedeutung der so beurkundeten evangelischen Geschichte in der christlichen Glaubenslehre ausgesprochen wird, also die Geschichte nicht ohne die Lehre angegriffen und vertheidigt werden kann, so werden wir erkennen, daß schon in dieser alten Apologie ein Knotenpunct vorliegt, bei welchem von verschiedenen Seiten her die sich ausbildenden theologischen Wissenschaften zusammentreffen. Wie nahe liegt da die Versuchung für uns, schon diese Apologie der Väter für eine „Apologetik“ in unserm modernen Sinne anzusehen und mit einer theologischen Principienlehre zu verwechseln! Aber bei jenen Alten thun wir das nicht. Wir bewahren — als Apologetiker, wie ich meine — unsern theoretischen, kritischen, historischen Standpunct. Männer wie Origenes, Eusebius, Augustin u. A. nennen wir Apologeten und halten sie im Ernste für solche. Wir begreifen, daß sich für sie mit der Ausbildung einer wissenschaftlichen Theologie auch die Entstehung einer theologischen Principienlehre ergab und daß sie sich dieser auch dann bedienten, wenn sie Apologie übten. Wir freuen uns der bei ihnen immer sicherer hervortretenden systematischen Ordnung und theologischen Gediegenheit in der apologetischen Demonstration; wir bemerken also, wie, im lebendigen Zusammenhange mit dem Fortschritt der theologischen Wissenschaft überhaupt, auch inmitten der Praxis der Apologie ein gewisser richtiger Tact sich bildet, welcher zu einer apologetischen Theorie, zu einer wissenschaftlichen Apologetik, sich zu entwickeln verspricht. Zunächst freilich geschieht es noch ohne theoretische Erkenntniß und Absicht, vielmehr durch die lebendige Entwicklung der Sachlage und das praktische Bedürfniß erfordert, da die Apologeten die menschliche und die göttliche Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Urkunden erörtern, die Wahrheit und die Bedeutung der Geschichte Christi, das Wesen der Offenbarung, die Inspiration der Propheten und der Apostel, die göttliche Wahrheit und die beseligende Kraft des christlichen Glaubens in's Licht setzen; aber in dem Allem sehen wir eine immer weiter und tiefer greifende Praxis der Apologie, welche in dem Maße, als sie theologischer wird, sich selbst gleichsam unserer theoretischen Würdigung entgegenbewegt. —

In der scholastischen Periode sehen wir die Reihe der praktischen Apologeten sich fortsetzen, aber einen theoretischen Apologetiker würden wir vergeblich suchen. Man erwieß die Göttlichkeit und Alleingültigkeit des Christenthums gegen Juden und Muhammedaner — mit welchem Erfolge, wird uns, als Apologetikern, zu beurtheilen obliegen. In dem Feuer der Trübsal wurde die scholastische Apologie nicht, wie in der Jugendzeit der Kirche, geläutert und gekräftigt. Das Schwert der Araber war freilich furchtbar genug, aber es schwebte doch nicht in so unmittelbarer Nähe über dem Leben der Christenheit, wie vormalß die Existenz der Kirche durch die römische Weltmacht bedroht wurde. Die Christenheit stand in Staat und Kirche mindestens als ebenbürtige Macht dem Islam gegenüber. Die theologische Wissenschaft aber wurde matt. Vor der kirchlichen Auctorität hatte die Kritik einen übeln Stand. Die Sprachkenntniß verschwand. Wie konnte man die Juden widerlegen und gewinnen, wenn man den, welcher Hebräisch verstand, für einen Judengenossen oder für einen Hexenmeister hielt? Die Philosophie war ohne die classische Schulung und eine Magd der kirchlichen Theologie. Wie konnte man gegen die gelehrten Araber disputiren, welche in den Wissenschaften die Lehrmeister der Christenheit wurden? Und, was im Grunde die entscheidende Hauptsache war, wie konnte in der Apologie die wahrhaft evangelische Beweisung des Geistes und der Kraft vernehmlich sein, wenn in der Christenheit selbst Leben und Wissenschaft durch Hierarchie und Möncherei, durch Aberglauben und Unsitten immer geistloser wurden?

Das Greisenalter der scholastischen Philosophie brachte den Skepticismus. Der war nicht dazu angethan, den Apologeten Waffen zu leihen, und wenn man zu dem Ergebniß kam, daß in der Theologie wahr sein könne, was in der Philosophie unwahr sei, und umgekehrt, so konnte man sich mit einem solchen Grundsatz allerdings den kirchlichen Lehraussprechern gegenüber den Rücken decken, aber man konnte gewiß nicht einen herzhaften Muth haben, um die christliche Wahrheit gegen mehr oder weniger philosophisch geartete Angriffe zu verantworten. — Da kam mit dem Wiederaufblühen der Wissenschaften die Zeit der Verjüngung für das geistige Leben der Christenheit. Wir wundern uns nicht, daß die neuen geistigen Kräfte sowohl denen, welche das Christenthum angriffen, als denen, welche es vertheidigten, dienstbar wurden und daß zunächst auf jener Seite der

Fortschritt sich zeigte. Die von Neuem verbreitete Kenntniß der alten Sprachen brachte die Kritik, die Geschichtsforschung mit sich. Im Kampfe gegen die Barbarei der scholastischen Theologen und der Mönche kam man auf Seiten der Humanisten in Versuchung, das Classische über das Christliche zu stellen. Ein Verstoß gegen die Ciceronianische Form galt in manchen Kreisen für schlimmer als eine Häresie. Von dem Staatsleben, den Sitten, der Kunst, der Weisheit der alten Griechen und Römer war man so begeistert, daß man in Gefahr kam, darüber das Evangelium zu vergessen, die Geschichte und das Werk Christi für eine Fabel, für das Erbtheil der Ungebildeten zu achten, wenn man nicht den vielleicht noch verhängnißvolleren Versuch machte, das Christenthum zu paganisiren, nämlich die evangelische Geschichte durch die alte Götterlehre zu erläutern und die christliche Glaubenswahrheit mit der classischen Philosophie zu verquicken. Hierzu kam, nicht ohne Verbindung mit dem classischen Elemente, der eigenthümlich moderne Zug nach der Seite der Empirie hin. Die Naturwissenschaften nahmen einen glänzenden Aufschwung; die Kenntniß der Welt wurde immer weiter und sicherer. So bildete sich eine dem Christenthum abholden, dem Sinnlichen zugeneigte Gesinnung. Inmitten der Christenheit selbst wurden nun gewichtige Stimmen laut, welche die Grundwahrheiten des Christenthums, das Dasein eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, in Frage stellten.

So wurde eine Apologie von neuer Art erforderlich. Männer wie Marsilius Ficinus (*de religione christiana et fidei pietate*. 1474) und Joh. Rudm. Vives (*de veritate fidei christianae*. 1543. Vgl. J. A. Fabricii *delectus argumentorum et syllabus scriptorum, qui veritatem religionis christianae — asseruerunt*. Hamburg. 1725. pag. 540 seqq.) blieben dieselbe nicht schuldig. Sie waren in der Lage, der stolzen Selbstgenugsamkeit der rein menschlichen Bildung gegenüber vor allen Dingen das sittliche Gefühl von einem religiösen Bedürfniß zu wecken, auf das ewige, göttliche Ziel des menschlichen Lebens und Strebens hinzuweisen und geltend zu machen, daß durchaus kein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Christlichem, auf Offenbarung ruhenden Glauben und echter Philosophie, zwischen lauterer Frömmigkeit und wahrer Bildung stattfinde. Und gerade diese allgemeineren, diese — wenn wir so sagen wollen — in das Gebiet einer theologischen Principienlehre hinübergreifenden Erörterungen jener frommen Humanisten gewähren uns, die wir als

theoretische Apologetiker auf ihre Leistungen zurückblicken, ein größeres Interesse als die besonderen Verantwortungen der einzelnen christlichen Glaubenssätze oder die bestimmt gegen Juden und Muhammedaner gerichteten Beweisführungen. Immerhin aber erscheinen uns jene Anwälte des Christenthums im 15., im 16. Jahrhundert als praktische Apologeten, nicht als theoretische Apologetiker. Was sie leisten, und zwar in wissenschaftlicher Weise und indem sie eine theologische Principienlehre ausbilden, das nennen wir mit Recht Apologie, nicht Apologetik. Wir müssen in der That bis in die Leibniz-Wolf'sche Zeit herabsteigen, wenn wir einen bestimmt formulirten Ansatz zu der theoretischen Wissenschaft finden wollen, als deren Vater ich oben den Göttinger Pland bezeichnet habe. Die Praxis der Apologie mußte sich auch nach dem Aufblühen der Wissenschaften und nach der Reformation noch lange Zeit üben, ehe aus ihr eine Theorie hervorzuwachsen begann. Es waren mancherlei Sollicitationen erforderlich — insbesondere von Seiten des dem kirchlichen Christenthum so fremdartigen Spinozismus mit seinem Widerspruch gegen die Wunder der Offenbarung und mit seiner die Urkunden der alt- und neutestamentlichen Offenbarung angreifenden Kritik — bevor man einen Versuch machte, durch theoretische Sätze einer Apologetik den Apologeten ihre Aufgabe zu präcisiren und Anweisung zur Lösung derselben zu geben.

Bei unserer historischen Uebersicht kommen wir jetzt zu dem wichtigen Punkte, an welchem — wenn ich so sagen darf — unsere Straße sich gabelt: von der Kunst der Apologie, deren Entwicklung allein bisher unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, beginnt jetzt eine Kunstlehre, eine Apologetik, sich abzuzweigen. Ich verkenne nicht, daß die eine wie die andere Leistung von denselben Männern vollzogen wird und daß erst nach und nach ein klarer werdendes Bewußtsein von dem Unterschiede zwischen jenem und diesem sich herausarbeitet; aber es kommt gerade darauf an, daß man beginnt, in selbstbewußter Absicht eine apologetische Theorie von der apologetischen Praxis zu unterscheiden. Daß die Theorie mit der Praxis Hand in Hand geht, ist natürlich. Es sind dieselben Anlässe, durch welche die Vertheidigungsreden der Apologeten hervorgerufen werden und aus welchen die entstehende apologetische Kunstlehre die bestimmten Aufgaben und die zur Lösung derselben zweckmäßig scheinenden Mittel abnimmt, um sie den praktischen Apologeten vorzuzeichnen.

Neben Spinoza sind es Männer wie Bayle und Locke,

gegen deren philosophische und historisch-kritische Aufstellungen man das eigenthümlich Christliche in Lehre und Geschichte zu vertheidigen hat. An den Hauptgegenständen des Kampfes, an der Art der Waffen und an der Kunst, mit welcher dieselben geführt werden, merken wir den Beginn der modernen Zeit. Die Philosophie gewinnt der Theologie gegenüber die Anerkennung ihrer freien Selbständigkeit, und wie die Theologie überhaupt, um ihre eigene wissenschaftliche Art zu bewahren, der philosophischen Bildung sich hingiebt, so finden wir auch in der Apologie und in der entstehenden Apologetik insbesondere den Widerhaß der philosophischen Doctrinen. Ja, es begegnet uns die denkwürdige Erscheinung, daß es gerade zwei in der Geschichte der Philosophie hervorragende Männer sind, welche nicht nur mit der praktischen Leistung einer Apologie sich befassen, sondern auch die ersten Andeutungen für eine theoretische Apologetik geben. Dies scheint mir höchst significant dafür zu sein, daß die Ausbildung einer besonderen Wissenschaft der Apologetik nach geschichtlichem Gesetze nothwendig war. Es sind die Repräsentanten der Wissenschaft überhaupt — ich meine Leibniz und Wolf — welche wir als die Ahnherren der Apologetik in Anspruch nehmen dürfen.

Leibniz hat in seiner Theodicee nicht nur einen Beitrag zur Apologie des Christenthums darzubieten versucht, sondern auch — wenn ich so sagen darf — für die noch zukünftige Apologetik wenigstens ein wichtiges Gesetz aufgestellt. Es betrifft das Verhältniß zwischen der philosophischen Vernunftserkenntniß und der religiösen Glaubenserkenntniß. Gerade der Mann, welcher die moderne Entwicklung der Philosophie wesentlich mitbestimmt hat, giebt uns hierüber Winke, welche insbesondere auch dazu dienen können, das Gebiet der Apologetik nach der betreffenden Seite hin zu begrenzen und nicht nur von dem der Philosophie, sondern auch von dem der theologischen Principienlehre zu unterscheiden. Hat Leibniz einen Anstoß zu der geschichtlich nothwendig gewordenen Ausbildung einer Apologetik, als einer wissenschaftlichen Kunstlehre über die längst vorhandene und fortwährend geübte Praxis der Apologie, gegeben, so hat er zugleich das Verdienst, der neu entstehenden Wissenschaft gleichsam die richtige Direction gegeben zu haben. — Ich habe seinen Discurs von der Uebereinstimmung des Glaubens mit der Vernunft vor Augen (vergl. Theodicaea. Dritte Ausgabe der deutschen Uebersetzung. Hannover 1735). Es sei eine Begriffsverwirrung, sagt Leibniz, indem er sich namentlich gegen Bayle richtet, wenn man Philosophie und

Theologie, Vernunft und Glauben, als streitende Dinge einander entgegensetze; dies könne man nur thun, wenn man keinen Unterschied mache zwischen erklären und begreifen, beweisen und vertheidigen. „Man kann wohl die Geheimnisse so weit erklären, als es nöthig ist, sie zu glauben; allein man kann sie nicht begreifen, noch zeigen, wie sie sich zugetragen.“ So sei es selbst in der Physik; viele „empfindliche Eigenschaften“ könnten wir, wenngleich nur unvollkommen, erklären, nicht aber begreifen. „Wir können aber die Geheimnisse aus der Vernunft auch nicht beweisen; denn alles, was a priori oder aus der bloßen Vernunft erweislich ist, kann auch begriffen werden. Alles was uns dahero noch übrig ist, nachdem wir den Geheimnissen wegen der Beweisgründe von der Wahrheit der Religion (welche man Bewegungsgründe der Glaubwürdigkeit nennet) Beifall gegeben, ist, daß man dieselben wider die Einwürfe vertheidigen könne; sonst würden wir nicht Grund genug haben, dieselben zu glauben, weil alles was auf eine gründliche und demonstrativische Art kann widerlegt werden, nothwendig falsch sein muß. Und wenn die Einwürfe überzeugend und ganz demonstrativisch wären, so würden sie als schlechterdings gewiß den Beweissthümen von der Wahrheit der Religion, die bloß moralisch gewiß sind, nicht allein die Wage halten, sondern sie noch dazu übertreffen“ (S. 7 f.). In demselben Sinne sagt Leibniz (S. 38 f., vergl. S. 51 f.), es sei unmöglich, daß eine Wahrheit der anderen widerspreche; das Licht der Vernunft sei so wohl eine Gabe Gottes als die Offenbarung. So sei das auch bei den Theologis, die ihre Profession recht verstehen, eine ausgemachte Sache, daß die Bewegungsgründe der Glaubwürdigkeit die Auctorität der heiligen Schrift einmal vor allemal vor dem Richterstuhl der Vernunft rechtfertigen, damit ihr hernach die Vernunft als einem neuen Lichte nachgeben und alle ihre Wahrscheinlichkeiten aufopfern möge. Und wenn Leibniz vorher im Hinblick auf die Beweise für die Wahrheit der Religion und ihrer geoffenbarten Geheimnisse von einer moralischen Gewißheit geredet hatte, so beschreibt er nun diese Art der Gewißheit als Glauben: „Unterdessen ist der göttliche Glaube selbst, wenn er in unserer Seele angezündet wird, mehr als eine bloße Meinung und dependiret keinesweges von der Gelegenheit und den Bewegungsgründen, die ihn gewirkt; er bleibt nicht im Verstande allein, sondern bemächtigt sich des Herzens und des Willens, damit er uns möge antreiben, mit Lust und Eifer nach den Geboten Gottes zu handeln, ohne daß man sodann weiter nöthig hat, auf die Gründe zu gedenken,

noch sich bei den Schwierigkeiten der Vernunftschlüsse aufzuhalten, die etwa der Verstand gewahr wird.“

Indem Leibniz zuvörderst geltend macht, daß ein Widerspruch zwischen einer Wahrheit und der anderen unmöglich sei, hat er nicht nur die Ausrede der Scholastiker von den theologischen Wahrheiten, die in der Philosophie unwahr sein könnten, und umgekehrt, beseitigt, sondern auch im voraus vor dem desperaten Geständniß Jacobi's uns bewahrt, welcher mit dem Verstande ein Heide, aber mit dem Herzen ein Christ sein wollte. Den ganzen Menschen hat Leibniz für den Glauben an die religiösen Geheimnisse in Anspruch genommen und nach der Art dieser geheimnißvollen Wahrheiten hat er die Art der Glaubenserkenntniß von der Art der Vernunftserkenntniß unterschieden. Irre ich nicht, so hat Leibniz der nachfolgenden Apologetik eingeschärft, vor allen Dingen zu bedenken, daß die christlichen Glaubenswahrheiten sittliche Mächte seien, die man selbst erfahren, erleben müsse, um sie zu würdigen, zu erklären und zu vertheidigen oder auch ihnen Beifall zu schenken. Weil er die ethische Art der dem Glauben anheimgegebenen religiösen Wahrheit richtig würdigte, deshalb war er ein Apologetiker, welcher, gleichsam weissagend, für die praktische Apologie eine Regel aufstellte, auf deren Gültigkeit erst die neuere, insbesondere durch Schleiermacher zu dem Verständniß der ethischen Natur des Christenthums angewiesene Theologie sich wieder besonnen hat. Der Intellectualismus, welcher auch für die „Geheimnisse“ der Glaubenswahrheit eine perfecte Demonstration verlangt, ist ein schlechter Apologet. Er wird es zu einem dogmatischen Scholasticismus, zu einem orthodoxistischen Confessionalismus bringen; er wird dann, wenn diese Entwicklung vollendet ist, zum Rationalismus und Criticismus umschlagen, aber der ethischen Eigenart der christlichen Wahrheit wird er nicht mächtig werden.

Dies gilt schon gegen Wolf, den ich oben neben Leibniz als Begründer einer theoretischen Apologetik genannt habe. Hatte Leibniz für die Apologetik den Grundsatz aufgestellt, daß die reine Demonstration Sache der Philosophie, nicht der Religion sei und daß der Apologet der christlichen Glaubenswahrheit seiner Aufgabe genüge, wenn er seine religiöse Wahrheit durch sachgemäße Gründe in der Weise schütze, daß dieselbe durch eine wirkliche, von Seiten der Philosophie erbrachte Demonstration nicht widerlegt werde: so empfiehlt uns Wolf mit großer Zuversicht eine ganz andere Methode (vergl. Chr. Wolfii methodus demonstrandi veritatem religionis chri-

stianae, in den Actis eruditorum. Lips. 1707. p. 167). Er will die Wahrheiten der christlichen Religion ebenso sicher und klar beweisen wie die Wahrheiten der Mathematik. Zuerst, sagt er, beweise ich, daß es ein höchstes, vollkommenes Wesen giebt. Dann zeige ich, daß dies göttliche Wesen von der Welt verschieden ist und die Welt geschaffen hat. Aus dem nachzuweisenden Zwecke der Welterschöpfung ergeben sich ferner die den göttlichen Vollkommenheiten entsprechenden und durch den Willen Gottes gesetzten Normen, nach welchen die vernünftigen Geschöpfe leben sollen. So folgt, daß der gegenwärtige elende Zustand der Menschen, welche nach dem leiblichen Tode ein noch größeres Elend zu fürchten haben, nicht von Gott herrührt. Gott will uns vielmehr von unserm Elend frei machen. Hieraus beweise ich, sagt Wolf, die Nothwendigkeit einer unmittelbaren Offenbarung. Ich bringe nun völlig untrügliche Kriterien dieser Offenbarung bei und zeige unwidersprechlich, daß dieselben bei den Schriften der Propheten und Apostel zutreffen. — Hiemit hat das apologetische Beweisverfahren sein Ziel erreicht. Was Wolf noch hinzufügt, soll nur dazu dienen, die siegreiche Kraft dieser Art von Demonstration in's Licht zu stellen. Die Erkenntniß der Wahrheit, sagt er, ergiebt sich mir auf dieselbe unzweifelhafte Weise wie die Erkenntniß von der Existenz meines eigenen Geistes. Weil mein Geist seiner selbst bewußt ist, deshalb muß er thatsächlich gegenwärtig sein. Dies Erkenntnißgesetz findet seine Anwendung auch bei den Kriterien der in der heiligen Schrift niedergelegten unmittelbaren Offenbarung Gottes: die angemessene Auslegung der Schrift (*demonstrativa interpretandi methodus*) zeigt, daß die in ihr enthaltenen Gedanken mit den göttlichen Vollkommenheiten und mit der Heilsabsicht Gottes übereinstimmen.

Diese von Wolf skizzirte Apologetik scheint mir — auch abgesehen davon, daß sich Apologeten gefunden haben, welche dieser demonstrativischen Methode sich bedienten (vergl. Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion — nach mathematischer Vehrart, von M. Knuken. 3. Aufl. Königsberg 1742) — deshalb merkwürdig zu sein, weil Wolf, welcher mit sehr stark ausgeprägtem Selbstbewußtsein eine sehr fehlerhafte Methode für das apologetische Beweisverfahren aufstellt, dennoch unwillkürlich demjenigen Zeugniß giebt, was schon Leibniz richtiger verstanden hatte. Wolf's Meinung ist, zuvörderst durch sein eigenes philosophisches Denken festzustellen, daß und wie Gott sein müsse und wie er dem durch die

menschlische Sünde hervorgebrachten Elende abhelfen müsse; dies ist seine Hypothese. Sodann prüft er die heilige Schrift und findet, daß der Inhalt derselben mit jenen philosophischen Satzungen vortrefflich stimmt; das ist die These. Also, schließt er, ist die heilige Schrift eine Gottes würdige, göttliche Offenbarung. Aber jene Wolfsche Hypothese ist eine Illusion. Es giebt keinen Standpunct im Gebiete des rein natürlichen Denkens, von welchem aus man zu der christlichen Gottesidee gelangen könnte, und es ist nichts verkehrter als die Unternehmung, zuerst ein selbstgemachtes Musterbild göttlicher Wahrheiten aufzustellen, hinterdrein dasselbe in der heiligen Schrift wiederzufinden und auf diese Weise den Glauben an die Göttlichkeit der Schrift zu begründen.

Wolf hat also der sich ausbildenden Apologetik eine verhängnißvolle Gabe dargebracht. Er hat ihr eine unlösbare, sich selbst widersprechende Aufgabe gestellt. Die Erfahrung hat nachher gezeigt, wie vergeblich die Apologeten an der von ihnen übernommenen Aufgabe sich abarbeiteten. Dennoch liegt in der Wolfschen Theorie ein Moment der Wahrheit verborgen; ich meine darin, daß er die Spitze seines apologetischen Beweises auf die vor der menschlichen Vernunft sich erprobende Göttlichkeit des Schriftinhalts richtet. Hier ist, dünkt mich, eine richtige Erinnerung daran, daß die christliche Wahrheit, wenn sie wirklich göttlicher Art ist, ihr Maß in sich selber tragen und durch sich selbst sich rechtfertigen muß. Wäre Wolf darauf ausgegangen, die bloße Thatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung in der inspirirten Schrift zu beweisen, um auf diese Weise jeder weiteren Rechtfertigung des Schriftinhalts überhoben zu sein, so würde ich urtheilen, daß er den tiefsten und zartesten Zug in der Entwicklung der Apologetik gar nicht empfunden hätte. Aber er hat einen richtigeren Tact gezeigt, indem er die göttlichen Sachen des Schriftinhalts geltend machen wollte. Wer diesen apologetischen Gedanken mit Klarheit und Entschiedenheit aufnahm, der mußte den von Wolf beigegebenen Irrthum, als wenn zunächst die philosophische Vernunft das Normalmaß für die göttlichen Sachen aufzustellen habe, damit man demgemäß der Göttlichkeit des Schriftinhalts gewiß werden möge, abwerfen und seinen apologetischen Standpunct nicht über und nicht neben der Schriftwahrheit, sondern in derselben nehmen.

Dies versuchte schon der gelehrte Genfer Joh. Alph. Turretin, einer der bedeutendsten Apologeten aus der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts. Er vertrat, gewiß nicht ohne Widerspruch gegen

die Wolf'sche Methode, den Grundsatz: Qui vellent religionis fundamenta eodem genere demonstrationum probari, quibus probantur veritates mathematicae, ad religionis scopum atque indolem non satis attendunt (Opp. T. I. Leovard. et Franeq. 1774. p. 6, vergl. p. 284). Aber er richtete seine Absicht nicht auf die theoretische Apologetik, sondern auf die praktische Apologie. Wir lassen ihn deshalb beiseite, um nun der Zeit uns zuzuwenden, in welcher uns die Apologetik als eine selbständige Wissenschaft entgegentritt. Dies ist, wie schon oben angezeigt wurde, das Ende des vorigen Jahrhunderts, die Blüthezeit der sogenannten kritischen Philosophie. Da beginnt die Apologetik, im Unterschiede von der Apologie, aber in nothwendigem Zusammenhange mit dieser, ihren eigenen Gang. Planck ist es, der sie gleichsam auf ihre eigenen Füße gestellt hat, nachdem sie bis dahin ohne freie Bewegung in den Armen der Apologie gelegen hatte. —

Wenn wir jetzt, nachdem wir bei Schleiermacher in die Schule gegangen sind und die Entwicklung der neueren Theologie seit dem Tode jenes großen Meisters miterlebt haben, auf Planck, seine Encyclopädie überhaupt und seine Bestimmungen über die Apologetik insbesondere zurückblicken, so werden wir leicht urtheilen, daß der von ihm gebildete Begriff der Apologetik zu eng und daß die encyclopädische Stellung, welche er der neuen Wissenschaft anweisen wollte, nicht richtig sei. Aber zu dem Einen wie zu dem Anderen hatte Planck seine guten Gründe. Wie die Sachen damals lagen, konnte er in der That nicht anders. Die Beschränktheit, die Einseitigkeit, um nicht zu sagen der Irrthum, in den Planck'schen Aufstellungen hatte in gewissem Sinne ein geschichtliches Recht. Planck (a. a. O. I. S. 91) versteht unter Apologetik „die Kenntniß und die Wissenschaft der Beweise, durch welche das göttliche Ansehen und der göttliche Ursprung unserer heiligen Schriften und der darin enthaltenen Lehren am überzeugendsten dargethan und gegen alle Zweifel jeder Art am gewissesten gerettet werden kann“. Die so verstandene Apologetik stellt er an die Spitze der exegetischen Disciplinen und somit der theologischen Wissenschaften überhaupt. Wie Planck zu diesen Bestimmungen gekommen sei, deutet er selbst an, und es ist für uns sehr lehrreich, dies noch etwas genauer von unserm Standpunkte aus zu betrachten; denn wie der erste Anlauf, welchen die Apologetik unter Planck's Führung nahm, einem bestimmten geschichtlichen Impulse folgte, so wollten auch die späteren Entwicklungen, in welche

unsere Wissenschaft einging, den mannichfaltigen Bedürfnissen der Zeit entsprechen. Für Planck war die entscheidende Frage die nach der Wahrheit und Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung. „Es mag sein“, sagt er, „daß es die Wenigsten zu fassen und zu fühlen im Stande sind, daß das Vorgeben von dem Dasein einer göttlichen Offenbarung die allerstärksten Beweise deswegen bedarf, weil es das größte aller Wunder voraussetzt; aber dies muß doch Jeder fühlen, daß der ganze Nutzen, den er von der Religion und ihrer Kenntniß erwartet, allein davon abhängt, ob dieß Vorgeben Grund hat oder nicht“. Man habe es, meint er, „den Gegnern der Religion aus unserem Jahrhundert“ zu danken, daß die ganze Bedeutung der Frage nach den Beweisgründen für die Realität der göttlichen Offenbarung einleuchtend geworden sei. Diese Gegner „haben neuerlich ihre Waffen fast allein gegen diese Seite gefehrt und sich bloß bemüht, die Göttlichkeit des Ursprungs unserer Religionswahrheiten zweifelhaft zu machen, weil sie wohl fühlten, daß das Ganze mit diesem Punct stehen oder fallen müsse“. Dies aber sei, sagt Planck, nicht Folge eines raffinierten Hasses gegen das Christenthum, sondern der größeren Bildung, welche die Philosophie in unserem Zeitalter erhalten, und des weiteren Umfangs, in welchem sich ihr Einfluß verbreitet habe (S. 93 f. 337 ff.).

Drei Momente haben wir uns zu vergegenwärtigen, wenn wir begreifen wollen, wie die Planck'schen Bestimmungen über die wesentliche Aufgabe und über die encyclopädische Stellung der Apologetik naturgemäß sich ergeben haben. Planck selbst (a. a. O. S. 318 ff. 342 ff.) kann in dieser Hinsicht als Zeuge dienen, und in den theologischen, insbesondere den literarisch-kritischen Zeitschriften der damaligen Epoche spricht sich das Bewußtsein von dem Umschwunge, welchen die Apologetik erleidet, und von den eigenthümlichen Ursachen desselben wiederholt aus (vergl. z. B. Journal für Prediger, Bd. 31. Halle 1796. S. 256 f. Göttingische Bibliothek der neuesten theolog. Literatur, herausgegeb. von Schleusner und Stäudlin, Bd. 3. Göttingen 1797. S. 409 ff.). Die englische und französische Popularphilosophie und die deutsche Freigeisterei haben wir zuerst in's Auge zu fassen; sodann kommt diejenige historisch-kritische Richtung der deutschen Theologie, insbesondere der biblischen Wissenschaft, in Betracht, die durch Männer wie Semler bestimmt wurde; endlich, und dies ist vielleicht das Wichtigste, hat die sogenannte kritische Philosophie von Kant und Fichte auch eine Kritik der Offenbarung geliefert,

durch welche die Apologetik eine ernste Aufgabe erhielt, an deren völlig befriedigender Lösung wir noch heute arbeiten.

Es kommt mir jetzt nicht darauf an, die Unterschiede hervorzuheben, welche, namentlich nach der ethischen Seite hin, zwischen den englischen Naturalisten und Deisten und den französischen Aufklärungsschriftstellern vorhanden sind; auch was die deutsche Freigeisterei Eigenthümliches gehabt hat, ist hier nicht weiter zu erörtern. Mein Interesse beschränkt sich darauf, in Erinnerung zu bringen, wie in den Völkern, welche als Träger der allgemeinen menschlichen Bildung sich darstellen, das mehr oder weniger philosophische Denken eine Richtung nahm, welche nicht nur im Allgemeinen von dem Wege und dem Ziele des Christenthums sich wesentlich entfernte, sondern insbesondere gegen den eigenthümlichen Anspruch des Christenthums, auf göttlicher Offenbarung zu beruhen, mit entschiedener Verneinung und manchmal mit feindseliger Verhöhnung sichkehrte. Die Namen Herbert von Cherburch, Tindal, Chubb, Bolingbroke und Woolston, von anderer Seite her Voltaire, Rousseau, Helvetius und Diderot, dann wieder Edelmann und Dippel, Bahrdt und Reimarus bezeichnen Männer von sehr verschiedenem Werthe, wenn ihre mannichfaltigen Gaben, Absichten und Leistungen in genauere Vergleichung kommen. Gemeinsam aber ist ihnen allen die Abneigung, eine besondere Offenbarung Gottes als Grund und Ursprung der christlichen Religion, oder der Religion überhaupt, anzuerkennen. Die Ablehnung der biblischen Wunder und Weissagungen, die Geringschätzung der biblischen Glaubens- und Sittenlehren, die Lobpreisung der natürlich-menschlichen Genugsamkeit für alle Bedürfnisse des Geistes und des Gemüths, des Wissens und des Gewissens, das leichtfertige, liederliche Geschwätz des Einen und die ehrenfesteste, ernst gemeinte Arbeit des Anderen — Alles hatte, so verschieden auch die Mittel und Wege jener Männer waren, dennoch ein gemeinsames Ziel, nämlich die Beseitigung des Offenbarungsbegriffs. Der natürliche Menschenverstand, welchem kein Zweifel an seiner eigenen Gesundheit kam, meinte jedes Wunder als widernatürlich, unvernünftig, ungeschichtlich und unnütz ablehnen zu müssen; insbesondere erschien eine wunderbare Selbstoffenbarung Gottes, eine übernatürliche Mittheilung göttlicher Wahrheiten denjenigen als etwas völlig Undenkbares, welche einerseits an die Stelle der christlichen Grundvoraussetzung von einem persönlichen Gotte ihre deistischen oder naturalistischen Vorstellungen einschoben und andererseits für die christlichen Grundbegriffe von Sünde und Heil kein williges Verständ-

niß hatten. Die Hülfe, welche der Mensch zu bedürfen schien, sollte im Bereiche seiner eigenen Kraft liegen. Die Wahrheit, welche zu erforschen der Mühe werth galt, sollte der menschliche Geist in sich selber finden.

Dennoch wäre diese Art des Widerspruchs gegen die christlichen Grundwahrheiten, wenn sie für sich allein aufgetreten wäre, vielleicht nicht erheblich genug erschienen, um eine ganz neue Wendung der Apologetik zu veranlassen; aber es kam einestheils eine theologische und andernteils eine philosophische Macht hinzu, wodurch jene oft oberflächlichen und leichtsinnigen, der Sachkenntniß und des guten Willens ermangelnden Urtheile des aufgeklärten Menschenverstandes eine nachhaltigere Bedeutung empfangen. Kritische Geschichtsforschung und kritische Sprachforschung, überhaupt kritische Wissenschaft hatte namentlich auch im theologischen Gebiete durch die Reformation das ihr gebührende Recht empfangen. Schlimm genug, daß der Dogmatismus der Theologen im 17. und im 18. Jahrhundert die mancherlei kritischen Aufgaben, welche durch die Thatsache der Reformation gestellt waren, nicht verstand und die Lösung derselben verzögerte! Doppelt schlimm, daß man die kritische Reinigung und Befestigung gerade solcher Begriffe versäumte oder ablehnte, welche das theologische System der christlichen Wahrheiten von Grund aus tragen mußten! Noch Chr. Aug. Crusius lehrte die buchstäbliche Inspiration der heiligen Schrift. Dies setzte eine Anschauung von dem Wesen der Offenbarung und des Wunders überhaupt voraus und brachte eine Art und Weise, die kanonische Schriftsammlung zu beurtheilen und die einzelnen Bücher kritisch und exegetisch zu behandeln, mit sich, welche den wissenschaftlichen Widerspruch hervorrufen mußte. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn der von Semler und seiner Schule erhobene Widerspruch manchmal sehr scharf wurde. Seine tief einschneidende Bedeutung erhielt dieser Widerspruch nicht nur durch die historische und philologische Gelehrsamkeit und Genauigkeit, mit welcher er in den einzelnen Untersuchungen begründet wurde, sondern auch durch die eigenthümliche Richtung der wissenschaftlichen Bewegung überhaupt. Es war die Zeit Lessing's. Und die kritische Philosophie, welche Kant und Fichte, der Verfasser der Kritik aller Offenbarung, ausbildeten, lag gleichsam in der Luft. Das alte Credo der Philosophen, daß kein Wunder Gottes in die Geschichte der Menschen gehöre, hat Kant so gut vertreten wie Hegel und Strauss. Er hat es auch an der Anwendung dieses Grundsatzes auf das Christenthum,

auf seine Grundthatfachen und seine Urkunden, nicht fehlen lassen. Und wenn Fichte (Kritik aller Offenbarung. Königsberg 1793. S. 173) lehrte: „Es ist also weder moralisch noch theoretisch möglich, daß eine Offenbarung uns Belehrungen gebe, auf die unsere Vernunft nicht ohne sie hätte kommen können und sollen, und keine Offenbarung kann für dergleichen Belehrungen Glauben fordern“, so war das ganz in Kant's Sinne. Je mehr aber diese kritische Philosophie eine Macht in der Zeit wurde und je weiter ihr Einfluß namentlich auch auf die Theologie sich erstreckte, desto unvermeidlicher wurde die Aufgabe für die tiefer blickenden Theologen, die eigenthümlich christlichen Interessen gegen die negativen Tendenzen jener Philosophie zu wahren. Man machte den unglücklichen, die Gefahr steigern den Versuch, durch Religionsedikte und Censur die scheinbar wankende Kirche zu stützen (vergl. auch die Vorrede zu dem Streit der Facultäten, Kant's vermischte Schriften, Thl. 3. Halle 1799. S. 462 ff.). Das war die schlechteste Apologetik, zu welcher man in rathloser Bedrängniß sich verirren konnte. Die eigenthümliche Schwierigkeit der Verhältnisse mag eine Entschuldigung des verhängnißvollen Fehlgriffs darbieten. War es doch eine befremdende und verwirrende Erscheinung, daß die Angriffe auf die christlichen Grundwahrheiten nicht von außen her erfolgten, sondern daß inmitten der Christenheit selbst die ganze Bildung des Jahrhunderts eine dem biblischen Christenthum abgeneigte, ja gegen dasselbe gerichtete Entwicklung nahm. Durch die deistischen und naturalistischen Popularphilosophen, welche im Namen des wahren Christenthums zu reden meinten, indem sie das wirkliche Christenthum auflösten, durch die kritischen Philosophen, welche innerhalb der Grenzen ihrer reinen und allenfalls ihrer praktischen Vernunft finden wollten, was vor dem christlichen Denken bestehen und dem christlichen Gewissen genügen sollte, durch die rationalistischen Theologen, welche bei jener oder bei dieser Art von Philosophen in die Schule gegangen waren und nun das Zeug zu haben meinten, die Propheten und Apostel zu meistern, war der Apologetik eine ganz neue Aufgabe gestellt. Wir müssen nicht nur die wissenschaftlichen Werke und die gelehrten Journale, sondern auch die Predigten und die homiletischen Handbücher aus jener Zeit betrachten, wenn wir inne werden wollen, um was es sich damals handelte. Man bedenke einmal, was es sagen will, wenn ein angesehener Homiletiker die Vorschrift geben konnte, von den Predigten seien gänzlich auszuschließen „alle typischen Vorträge oder alle Versuche, christliche

Religionswahrheiten aus Vorbildern und Weissagungen des Alten Testaments aufzuklären und zu beweisen, — und alle wunderbaren Begebenheiten aus der biblischen Geschichte, insofern das Wunderbare derselben als Hauptstoff angesehen und abgehandelt wird“ (G. S. Steinbart, Anweisung zur Amtsbereitsamkeit christlicher Lehrer unter einem aufgeklärten und gesitteten Volke. Zweite Aufl. Züllichau 1784. S. 8 f.). Da wurde denn, weil man das Wunder der Geburt des Herrn nicht predigen wollte, für zweckmäßig befunden, am Weihnachtsfeste zu betrachten „das Wohlthätige der Einrichtung Gottes, daß Menschen von Menschen geboren werden, Luk. 2, 19. Apgsch. 17, 26“, oder „die Absichten Gottes, warum Menschen schwächer als die Thiere in die Welt kommen, Luk. 2, 12. 51“ (a. a. O. S. 23).

Wahrlich, es war eine Apologetik nöthig geworden wider diejenigen, welche von Gottes- und Rechtswegen Apologeten der christlichen Wahrheit hätten sein müssen. Es ist Planck's ruhmvolles Verdienst, daß er in tiefem Gefühl für die Schäden und die Gefahren der damaligen Zeit eine selbständige Wissenschaft der Apologetik auszurüsten und auf ihren Posten zu führen unternahm. Diesem ersten maßgebenden Versuche bleibt sein eigenthümlicher Ruhm, wenn wir auch urtheilen müssen, daß die Ausrüstung der neuen Wissenschaft ungenügend und daß der Posten, auf welchen Planck seinerseits sie stellte, nicht der richtige war. Planck legt Gewicht darauf, daß die Apologetik die Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums, für das göttliche Ansehen und den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre führe, nicht den Beweis für die Inspiration der kanonischen Schriften (a. a. O. S. 272. 277). Allein diese an sich selbst nicht haltbare Unterscheidung ist von Planck keineswegs durchgeführt (a. a. O. S. 318. 321 ff.; vergl. Grundriß der theologischen Encyclopädie. Göttingen 1813. S. 43). Die Frage nach der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung kann er nicht scheiden von der nach der göttlichen Art der christlichen Wahrheit. Aber in der Vergeblichkeit des Bemühens, untrennbare Dinge auseinander zu halten, bezeugt sich schon bei Planck nicht nur, daß er dem Bedürfniß der Zeit gerecht werden und den „Gegnern der Offenbarung“ antworten muß, sondern auch, daß er — und zwar ohne Zweifel in Folge seiner geschichtlichen Studien — nicht ohne Verständniß von dem ist, was die wahre, wie von selbst sich darbietende Aufgabe der Apologetik ist, nämlich daß sie den Beweis für die Göttlichkeit, das heißt aber für die absolute Wahrheit und Gültigkeit der christlichen Religion führen lehre.

Von diesem Beweise, sagt Planck (Einleit. S. 272), müsse die Theologie der Natur der Sache nach immer ausgehen; sich und ihre Lehren müsse sie zunächst als göttlich legitimiren. Darum eröffnet Planck das System der theologischen Wissenschaften mit der Apologetik, welche er neben der Geschichte des Kanons und der Hermeneutik zu der exegetischen Theologie rechnet; denn von der ganzen Theologie, insbesondere von der Dogmatik, werde die Apologetik vorausgesetzt (vergl. Grundriß, S. 42.).

Diese besondere Beziehung auf die Dogmatik hat Planck (1813) erst ausgesprochen, nachdem Schleiermacher (1810) in seiner kurzen Darstellung des theologischen Studiums die in der That ganz andere, nämlich als theologische Principienlehre, bestimmte Apologetik als den einen Theil der philosophischen Theologie an die Spitze des ganzen Systems gestellt hatte. Aber kommt nicht auf diese Weise deutlicher zum Vorschein, wie verkehrt die von Planck der Apologetik angewiesene Stellung ist? Die Apologetik, welche sich mit dem Beweise für die göttliche Art der christlichen Lehre, nicht für den göttlichen Ursprung und die göttliche Autorität der biblischen Bücher, beschäftigen soll, will sich doch nicht ohne Zwang an die Spitze der Disciplinen stellen lassen, welche wesentlich und ausschließlich mit den heiligen Urkunden zu thun haben. Wichtiger aber ist noch das Bedenken, daß die Apologetik an der von Planck ihr zugewiesenen Stelle ihre Aufgabe nur lösen kann, wenn sie vorgehend aus den nachfolgenden Disciplinen, welche angeblich auf ihr beruhen, ihren wesentlichsten Inhalt entlehnt. Die apologetische Beweisführung soll nach Planck's Meinung von zweifacher Art sein (a. a. O. S. 279 ff.); nämlich während einerseits durch ein polemisirendes Verfahren die Einwürfe der Gegner abgewehrt, Zweifel gelöst und Widersprüche entkräftet werden, sollen andererseits durch ein dogmatisirendes Verfahren auch positive Beweise für die vertheidigte Wahrheit beigebracht werden. Auf die Beweise letzterer Art legt er das größte Gewicht. Drei äußere und drei innere Gründe für „die göttliche Offenbarung unserer Religion“, wie es nun heißt, weiß Planck (S. 285 ff.) aufzuführen, und der Apologetik, als der wissenschaftlichen Kunstlehre, welche den Apologeten in den Stand setzen soll, mit jenen Gründen zu operiren, weist er das Geschäft zu, den Werth der Vertheidigungsgründe festzustellen (S. 291). Die drei inneren Gründe sind diese: die Erhabenheit der christlichen Religionswahrheiten über unser natürliches Denken, die Uebereinstimmung derselben

mit dem, was uns schon die Vernunft als wahr, als edel und unserer Bestimmung gemäß erkennen läßt, und das testimonium spiritus sancti oder der Beweis des Geistes und der Kraft. Zu den äußeren Beweisen rechnet Planck die Wunder, die Weissagungen und die menschliche Glaubwürdigkeit Jesu und der Apostel.

Planck übernimmt also das ältere Material der Apologie, aber er beginnt die Ausbildung einer Apologetik, d. h. einer besonderen Wissenschaft, welche die eigenthümliche Aufgabe haben soll, jenes Material der Apologie zu sichten und wo möglich zu vervollständigen. Dies ist das Moment, auf welches es mir vorzugsweise ankommt: die Apologetik tritt uns hier bei ihrer ersten selbständigen Erscheinung in der Geschichte der Wissenschaften ebenso bestimmt in ihrem Unterschiede von der Apologie wie in ihrem Zusammenhange mit derselben entgegen. Die Apologetik wird als wissenschaftliche Kunstlehre, als Theorie, von der Apologie, von der praktischen Vertheidigung des Christenthums, als der nach Art und Ursprung göttlichen, also absoluten Religion, gesondert. Diese geschichtliche That Planck's ist die Epoche, deren Bedeutung wir im Sinne behalten müssen, wenn wir in der nachfolgenden Entwicklung der Sache uns zurechtfinden wollen. Daß Planck seine Apologetik an eine unrichtige Stelle gebracht hat, ist ein Fehler besonderer Art. Wir werden sehen, wie die fehlerhaft gestellte Apologetik gleichsam ihren richtigen Platz suchend im Gebiete der theologischen Disciplinen umhergeirrt ist und wie es derselben besonders deshalb so schwer wurde, zur Ruhe zu gelangen, weil sie alsbald ihre Gestalt wechselte und nun gar nicht mehr für das, was sie von Hause aus war, anerkannt wurde.

(Schluß in nächstem Heft.)



Ueber den historischen Charakter der synoptischen Evangelien ¹⁾.

Von

C. Wittichen, Pfarrer in Malmédy.

Die folgende Abhandlung soll einen Beitrag zur Charakteristik der synoptischen Evangelien aus geschichtlichem Gesichtspunkte geben, indem sie durch Untersuchung ihrer gemeinsamen und besonderen Eigenthümlichkeit die Stelle in der urchristlichen Literatur, (als dem literarischen Ausdruck für die verschiedenen Stufen und Kreise des ältesten Christenthums) ausfindig zu machen sucht, welche dieselben einnehmen. Daß eine solche Untersuchung gegenwärtig an der Stelle sei, bedarf keines Beweises. Die betreffenden Arbeiten der Tübinger Schule sind theils hinfällig geworden, theils haben sie, obschon aus der tendenziösen in die literarische Betrachtungsweise einlenkend, doch den philosophischen und historischen Voraussetzungen Baur's noch zu wenig entjagt, als daß von ihnen eine unbefangene Auffassung des Gegenstandes erwartet werden könnte. Dagegen hat die entgegengesetzte Richtung der biblischen Kritik, welche sich die Bekämpfung jener zur Aufgabe gemacht hat, sich bis jetzt damit begnügt, aus dem Verwandtschaftsverhältniß der Evangelien, aus den Angaben der Tradition über die Verfasser und über Zeit und Ort der Abfassung und aus einzelnen formalen und materialen Eigenthümlichkeiten des Textes auf ihren literarischen Charakter und ihren Werth als Geschichtsquellen zu schließen. Auch die neueste Untersuchung von Holtzmann ²⁾ ist trotz ihres Reichthums an feinen Bemerkungen doch im Ganzen hierüber nicht hinausgekommen, daher ihre Resultate von den früheren auch nur wenig abweichen. Daß bei dieser Behandlung des Gegenstandes eine bedeutende Lücke in der literargeschichtlichen Auffassung des Kanons sowohl als in den Grundsätzen für die Verwendung der Evangelien als Geschichtsquellen bleibt, leuchtet ein. Denn es gehört zum Wesen aller geschichtlichen Darstellung, daß sie außer der stofflichen, objectiven Seite auch eine subjective hat, sei dieses Subject nun Individuum oder, wie es da der Fall ist, wo die Tradition

¹⁾ Die vorliegende Abhandlung war bereits vor Jahresfrist in den Händen der Redaction.

²⁾ Die synopt. Evangelien, ihr Ursprung u. geschichtl. Charakter, 1863, Cap. V.

den Geschichtsstoff liefert und der Schriftsteller bloßer Compiler ist, eine von einem allgemeinen Bewußtsein beherrschte Gesamtheit oder aber beides zusammen, in der Weise, daß der von der letzteren bezogene Stoff in eigenthümlicher Weise umgestaltet und ausgeprägt wird. Wenn daher dem Geschichtsforscher der subjective Charakter seiner Quellen verhüllt bleibt, so ist kein sicherer Gebrauch derselben möglich; zur Aufgabe der christlichen Literaturgeschichte aber gehört es auch, eine Geschichte des christlichen Geistes zu sein. Diese Seite der Quellenforschung und biblischen Literaturgeschichte ist von der bezeichneten Richtung über dem Streben nach Sicherung des objectiven Inhalts auffallend vernachlässigt worden. Es hieße das Kind mit dem Bade ausschütten, wenn die Opposition gegen die kritische Methode der Tübinger Schule dahin führen sollte, die Quellen der evangelischen Geschichte überhaupt nicht mehr als Producte des subjectiven Bewußtseins aufzufassen. Vielmehr kann die Aufgabe nur sein, auf Grund einer Reihe von Ergebnissen der Kritik, deren Sicherheit vorausgesetzt werden kann, an die Stelle des einseitigen Subjectivismus die geschichtliche Subjectivität zu setzen, so daß die Frage nicht mehr die ist: Aus welcher religiösen oder theologischen Reflexion ist der oder ein Theil des geschichtlichen Stoffes in den Evangelien hervorgegangen? sondern: Welche Phase des religiösen Bewußtseins der Urgemeinde ist das Subject der Ueberslieferung geworden und in welchem Geiste ist der gegebene Stoff von dem betreffenden Historiker bearbeitet worden?

Es wird aber eine derartige Untersuchung über unsere Evangelien, obgleich sie also wesentlich religionsgeschichtlicher Natur ist, gewisser, der philologischen Kritik entstammender, Voraussetzungen nicht entbehren können; ja es werden die Ermittlungen dieser Kritik über den linguistischen und stylistischen Unterschied der einzelnen Schriftstücke, über ihr Abhängigkeitsverhältniß unter einander, über die Art und Weise ihrer Benutzung und Verarbeitung, über ihr muthmaßliches Alter, über die Gegend, wo der Verfasser lebte, über die Nationalität und sonstige Qualitäten desselben die Grundlage bilden, die je nach der Sicherheit dieser Ermittlungen nicht verlassen werden darf. Haben doch die Verirrungen der Tendenzkritik zur Genüge gezeigt, wohin die Vernachlässigung dieser Elemente bei der literarischen Beurtheilung führt. Denn auf einem geschichtlichen Gebiete wie das Urchristenthum, wo das kritische Urtheil jeden Augenblick durch philosophische, theolo-

gische, ja praktische Interessen bestimmt zu werden droht, sind natürlich die verschiedensten Combinationen möglich. Es liegt ja in der Natur der religiösen Idee, daß sie nicht in dem Maße Object exacter geschichtlicher Forschung sein kann wie das äußere Wort und die objective Thatsache. Eine Untersuchung über den religiösen und literarhistorischen Charakter von Schriften wie unsere Evangelien wird demnach, wenn sie diesen Boden verläßt, nothwendig in der Luft schweben.

Aus diesen Gründen werden wir uns im Folgenden zunächst damit beschäftigen, diejenigen Resultate philologischer Evangelienkritik zusammenzustellen, welche als Voraussetzungen unserer Untersuchung im obigen Sinne gelten müssen und, einzelne das allgemeine Resultat nicht verändernde Nebenpunkte abgerechnet, die wir dann näher zu erörtern haben, auch hinreichende Sicherheit besitzen, dafür gelten zu können. Will man dieselben aber auch theilweise nur als hypothetische Annahmen ansehen, so macht dies keinen Unterschied; es wird dann der Verlauf unserer Erörterungen zugleich die Probe auf die Richtigkeit dieser Annahmen bilden.

Die bezeichneten Voraussetzungen unserer Untersuchung nun sind folgende:

1) Alle drei Evangelien stimmen in der Auswahl und Anordnung des Stoffes, in den Details der Erzählung so wie im einzelnen Ausdrucke, und zwar bald alle drei, bald je zwei gegen eins, soweit überein, daß sie als Bearbeitungen ein und derselben Schrift über das Leben Jesu gelten müssen. Die Zusammensetzung dieser Grundschrift aus einer Reihe lose an einander gereihter und abgerundeter Erzählungen aber zeigt, daß der Verfasser derselben seinen Stoff der Tradition der christlichen Gemeinde entlehnt hat.

2) Der noch annähernd herstellbaren Grundschrift steht sichtbar am nächsten das Marcusevangelium, denn die vorgegangenen Veränderungen erstrecken sich dabei lediglich auf Abtürzungen namentlich der Reden, Auslassung der Bergpredigt und der darauf folgenden Erzählung sowie der Perikope von der Ehebrecherin (Joh. 8) ¹⁾, Einfügung von kleinen erläuternden Zusätzen und Verlust des Schlusses.

3) Dagegen liegen in den beiden anderen Evangelien Bearbeitungen dieser Grundschrift vor, welche theils als Abtürzungen, theils als

¹⁾ Vgl. Holtzmann a. a. O. S. 92 ff.

Umarbeitungen, theils und hauptsächlich als Erweiterungen anzusehen sind.

4) Diese Erweiterungen stimmen aber zum Theil wieder unter sich sowohl dem Stoffe als dem Ausdrucke nach soweit überein, daß angenommen werden muß, es sei in beiden außer jener Grundschrift noch eine andere Schrift, welche man demnach als die Hülfschrift bezeichnen kann, zu deren genauer Charakterisirung aber das Material nicht ausreicht, benutzt worden.

5) Dem Charakter der Sprache gemäß sind alle diese Schriften zwar griechische Originale, jedoch ist der Ausdruck hebräisch gefärbt, am meisten in der Grundschrift, welcher Marcus auch hierin am nächsten steht, wogegen besonders Matthäus, aber auch Lucas eine reinere Gracität zeigen. Außerdem ist die Diction des Lucas verwandt mit derjenigen des Paulus, der Septuaginta und in einzelnen Ausdrücken auch des Johannes, entlehnt Matthäus die ihm eigenthümlichen Citate direct aus dem Urtexte statt aus der Septuaginta, hat Marcus Latinismen in größerer Zahl. Es ist daher anzunehmen, daß die Verfasser jener Schriften griechisch gebildete Juden waren, und zwar der Verfasser der Grundschrift und des Matthäus ein palästinensischer, der des Marcus ein mit römischen Christen im Verkehre stehender, der des Lucas ein in heidenchristlichen Kreisen sich bewegender Israelit.

6) Die Grundschrift giebt nur selten erläuternde Bemerkungen, Marcus dagegen erklärt jüdische Gebräuche, Matthäus bringt statt dessen reichliche Belege aus dem Grundtexte des Alten Testaments, Lucas schaltet geographische Erläuterungen ein. Es ist daher wahrscheinlich, daß der Verfasser der Grundschrift und des Matthäus hauptsächlich für griechisch gebildete Judenchristen, Marcus für lateinische Heidenchristen, Lucas für einen außerhalb Palästina's wohnenden heidenchristlichen Leser schrieb.

7) Alle genannten Schriften nennen ihren Verfasser nicht, und da sich die kirchliche Tradition in allen die Entstehung der Evangelien betreffenden Nachrichten sehr unzuverlässig zeigt, so sind die aus derselben entlehnten Namen als bloße Hypothesen zu betrachten.

8) Die synoptischen Evangelien waren in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nachweisbar bereits in kirchlichem Gebrauch. Die geschichtlichen Zustände, welche Matthäus und Lucas voraussetzen, bezeugen aber zu der Annahme, daß der erstere vor, der letztere nach der Zerstörung Jerusalems schrieb. Die Abfassung der Grundschrift fällt darnach noch früher als die des Matthäus, wogegen die Ent-

stehungszeit der Hülfschrift und des Marcus sich nicht genauer bestimmen läßt.

9) Die kritische Untersuchung der Evangelien an sich sowohl als im Verhältnisse zu den übrigen Urkunden des Urchristenthums läßt dieselben als Geschichtswerke erscheinen, die in ihren Grundlagen auf treuer Ueberlieferung beruhen, worin Geschichte und Sage noch zum Theil unvermischt neben einander liegen und auch die letztere noch eine bald mehr, bald minder objective Grundlage bietet.

10) Ihrem formellen literarischen Charakter nach erweisen sich die Evangelien der Kritik im Allgemeinen als Compilationen, in denen die Subjectivität der Verfasser so weit hinter dem überlieferten Stoffe zurücktritt, daß der Zweck ihrer Arbeiten ein lediglich historischer gewesen zu sein scheint.

Wir lassen den vorstehenden Sätzen einige erläuternde und, was die abweichenden Ansichten anlangt, begründende Bemerkungen folgen.

Der in dem ersten Satze enthaltenen Ansicht von dem Ursprunge unserer Evangelien wird, so viele Forscher ihr auch neuerdings zugefallen sind, dennoch von anderer Seite der Charakter eines sicheren Resultates der bisherigen Untersuchungen abgesprochen werden. Allein den bezüglichlichen Einwürfen stellen wir einfach den Satz entgegen: Ist es Thatsache, daß bald Matthäus und Lucas gegen Marcus, bald Marcus und Lucas gegen Matthäus, bald Marcus und Matthäus gegen Lucas in der Sache wie im Ausdruck mit einander übereinstimmen, so ist überhaupt keine andere Hypothese haltbar als diejenige, wonach alle drei Evangelisten ein und dieselbe Grundschrift voraussetzen, da alle Verhältnißbestimmungen derselben bloß unter sich diese Uebereinstimmung von je zweien gegen einen theils gar nicht, theils nur sehr unvollkommen zu erklären vermögen ¹⁾. Statt aller Exem-

¹⁾ Es sind vom Standpunkte der reinen Benutzungshypothese, logisch angesehen, überhaupt folgende Combinationen möglich:

- a) Abhängigkeit nur je eines vom andern,
- b) Abhängigkeit je eines von zweien,
- c) Abhängigkeit je zweier von einem,
- d) Abhängigkeit je zweier von einem und von einander selbst.

Jede aber läßt der Natur der Sache nach wiederum sechs einzelne Combinationen zu. Von ihnen sind nun die unter a, b und c mit der obigen Thatsache gar nicht vereinbar. Von den mit d bezeichneten aber wäre es am meisten die, wonach aus Marcus Matthäus, aus beiden Lucas entstanden ist, wenn sich bei denjenigen Stellen, worin Matthäus und Lucas gegen Marcus übereinstimmen, ein hinreichender Grund angeben ließe, weshalb Lucas dem Matthäus

plicationen verweisen wir hier nur auf die von Holtzmann¹⁾ gegebene Tabelle über die zur Grundschrift gehörigen Abschnitte. Es ist kein geringes Zeugniß für die Priorität des Marcus, werde sie nun als absolut oder als relativ angesehen, daß dieselbe gegenwärtig auch von solchen Theologen angenommen wird, welche früher der Priorität des Matthäus und Lucas das Wort redeten.

In dem vierten Satze haben wir uns damit begnügt, es als eine gültige Position hinzustellen, daß Matthäus und Lucas außer der Grundschrift noch eine andere gemeinsame Quelle voraussetzten. Diese Quelle wird nun von der Mehrzahl der Anhänger der Marcus-hypothese mit den von Papias genannten *λογιοις κυριακοις* des Apostels Matthäus identificirt und als eine Redensammlung mit historischen Bemerkungen charakterisirt. Diese Annahme fordert zwei Voraussetzungen, erstlich die Richtigkeit der Angaben des Papias, sodann daß derselbe mit den *λογιοις* wirklich eine Redensammlung gemeint habe. Beide aber sind vor der Kritik unhaltbar, wie insbesondere Bleek²⁾ überzeugend dargethan hat. Die Notiz des Papias, daß das Evangelium nach Matthäus eine Bearbeitung des Hebräerevangeliums sei, wird widerlegt durch das griechische Colorit der Sprache und durch die nachweisbare Beschaffenheit des Hebräerevangeliums selbst, so daß anzunehmen ist, Papias habe den ihm vorliegenden aramäischen Text irrthümlich für das Original des griechischen gehalten. Da nun das Hebräerevangelium nach den vorhandenen Spuren, auch abgesehen von den von unserem Matthäus abweichenden Bestandtheilen, eine Erzählung des Lebens Jesu nach der Weise unserer Evangelien war, so fällt damit zugleich die Hypothese von der Existenz einer besonderen Redensammlung. Denn einen Unterschied zwischen dem Hebräerevangelium und der von Papias genannten Schrift zu machen, in der Weise, daß die letztere in der ersteren verarbeitet worden sei, dazu geben die vorliegenden Notizen der Kirchenväter keinen Anhalt. Diese Unterscheidung gründet sich auch lediglich auf die Meinung, als könne Papias bei den *λογιοις* nur an Reden Jesu gedacht haben, nicht

statt dem Marcus, dem er seinem sonstigen Charakter nach mehr gleicht als jenem, gefolgt ist. Außerdem aber wird keine Form der reinen Benutzungshypothese im Stande sein, die offenbaren Auslassungen des Marcus und den Ursprung der bloß dem Matthäus und Lucas angehörigen parallelen Abschnitte befriedigend zu erklären.

¹⁾ N. a. D. S. 67—107.

²⁾ Einleit. ins Neue Testament, S. 93 ff.

aber an Erzählungen von Jesu überhaupt. Siehe es sich aber auch nachweisen, daß der Ausdruck *λόγια* bloß jene Auffassung gestatte, so wäre noch immerhin die Annahme wahrscheinlicher, daß Papias im Hinblick auf seine eigene Schrift über die Reden des Herrn das erste Evangelium nach einem Hauptbestandtheile seines Inhaltes bezeichnet habe. Endlich paßt auch die Annahme der *λόγια* nicht auf das Material, welches man erhält, wenn die zu der Grundschrift gehörigen sowie die dem Lucas und Matthäus eigenthümlichen Partien von dem Gesamtumfange dieser beiden Evangelisten abgezogen werden. Denn dieses Material zeigt weder eine Spur davon, daß es die Uebersetzung oder Bearbeitung eines hebräischen Originals sei, noch besteht es bloß aus Redestücken. In ersterer Hinsicht braucht man bloß einen Blick auf das von Holzmann ¹⁾ gegebene Verzeichniß der Spracheigenthümlichkeiten zu werfen, um sich von der Grundlosigkeit der Annahme einer hebräischen Urschrift zu überzeugen. In Bezug auf den letzteren Punkt aber haben sich fast sämtliche Anhänger der Logienhypothese zu dem Zugeständniß genöthigt gesehen, daß ein Theil von Aussprüchen dieser Sammlung von historischen Notizen begleitet gewesen sei. So neuerdings wieder Holzmann ²⁾. Es werden dazu von ihnen besonders Luc. 7, 28—35 = Matth. 11, 2—11; 16—19 (Aussprüche Jesu über Johannes den Täufer), Luc. 11, 14—26 = Matth. 9, 32—34; 12, 22—34 (Vertheidigung Jesu gegen die Anklage des Belzebubhundes), Luc. 13, 1—3 (Ermahnung bei Gelegenheit der Tödtung der Galiläer), Luc. 13, 31—35 = Matth. 23, 37—39 (Antwort Jesu auf die Drohung des Herodes) gerechnet. Diese Beispiele lassen sich aber vermehren durch eine Anzahl von Stücken wie Luc. 18, 9 ff. (Erzählung vom Pharisäer und Zöllner), 14, 25 ff. (Rede Jesu an das ihm nachfolgende Volk), 16, 14 f. (Ausspruch gegen die Pharisäer), 18, 1 ff. (Ermahnung zu anhaltendem Gebete), wo Holzmann und Andere annehmen, Lucas habe willkürlich historische Bemerkungen hinzugefügt. Aus dem Umstande, daß einige dieser Bemerkungen, wozu jedoch nicht alle von Holzmann angeführten gehören, zu dem Inhalte der Aussprüche nicht recht passen wollen oder nichts sagend sind, läßt sich dies nicht mit Grund schließen, denn es könnte dieser Umstand auch auf Rechnung des Originals kommen. Daß dieselben aber bei Matthäus fehlen, erklärt sich aus der Art und Weise, wie

¹⁾ N. a. D. S. 335 ff.

²⁾ N. a. D. S. 131 ff.

er seine zweite Quelle verarbeitet hat. Außerdem hindert auch nichts, noch einen Theil der Stücke, welche Holzmann ¹⁾ als Eigenthum des Matthäus und Lucas aufzählt, wobei jedoch sein Urtheil an mehr als einer Stelle schwankt, als ursprünglich zur zweiten Quelle gehörig zu betrachten, und zwar brauchen wir uns also dabei keineswegs auf reine Redestücke zu beschränken. Wie die Annahme einer bloßen Redensammlung schon an und für sich wenig Wahrscheinlichkeit hat, da die Aussprüche Jesu ohne historischen Rahmen theils gar nicht, theils nur wenig verständlich waren und das geschichtliche Bewußtsein der Urgemeinde zu stark war, als daß sie ihr Interesse der Lehre Jesu abgesondert von seiner Geschichte zugewandt hätte, so hat sie auch in kritischer Beziehung keinen haltbaren Boden, vielmehr sind wir berechtigt, auch die zweite Quelle des Matthäus und Lucas für eine historische Schrift über das Leben Jesu zu halten. Auf ihre Rechnung kommt möglicherweise auch ein Theil der Abweichungen, welche sich bald Matthäus, bald Lucas von der Grundschrift gestattet haben. Daß sie aber nicht anstatt dieser letztern die Grundlage der Evangelienbildung wurde, läßt vermuthen, daß sie eine geringere historische Autorität besaß als diese.

In Bezug auf den zehnten Satz, welcher die Unzuverlässigkeit der traditionellen Angaben über die Verfasser der Evangelien betrifft, wird man uns vielleicht der Hyperkritik zeihen. Allein wenn die Tradition der alten Kirche über die Verhältnisse der apostolischen Zeit sich mehr und mehr als unzuverlässig erweist, so sind wir berechtigt, auch in dem vorliegenden Punkte Mißtrauen zu hegen. Dies Mißtrauen wird denn auch durch eine nähere Untersuchung gerechtfertigt. Daß das erste Evangelium als Ganzes nicht das Werk des Apostels Matthäus sei, können wir als von der Kritik zugestanden betrachten ²⁾. Da nun aber auch die Hypothese von der Spruchsammlung dieses Apostels sich als unhaltbar erweist, ferner die zu derselben gerechneten, im Matthäus verarbeiteten Aussprüche Jesu zum Theil gar nicht auf einen Ohrenzeugen schließen lassen, so kann von einer apostolischen Abfassung des ersten Evangeliums eigentlich gar nicht mehr die Rede sein. — In Betreff des zweiten Evangeliums aber ist das Zeugniß des Papias gar nicht darnach angethan, daß es auf das Prädicat sicherer Ueberlieferung Anspruch machen könnte. Es ist nämlich nicht

¹⁾ A. a. O. S. 158 ff.

²⁾ Vgl. Bleek a. a. O. S. 286.

zu beweisen, daß dieses Zeugniß sich auf unseren jetzigen Marcus bezieht. Da dasselbe aber, sofern Marcus in Wirklichkeit nichts weniger darstellt als eine ungeordnete Sammlung von Geschichten, auf dieses Evangelium nicht paßt, so verräth Papias auch hier dieselbe Unkenntniß, welche wir bereits bei seinen Aussagen über Matthäus gefunden haben. Nur das von ihm gegebene Citat aus einer mündlichen Aussage des Presbyters Johannes, welches übrigens, wie mit Grund angenommen worden ist, nur den ersten Satz seines Berichtes umfaßt, könnte noch einen Anhalt gewähren. Allein auch dieses Citat verliert an Gewicht theils durch die allgemeine Unzuverlässigkeit des Papias, theils durch den Umstand, daß derselbe den Presbyter Johannes nicht persönlich gekannt zu haben, sondern die Notiz über Marcus nur durch Hörensagen empfangen zu haben scheint. Auch zeigt das Evangelium selbst Elemente, welche es sehr unwahrscheinlich machen, daß ein Begleiter des Paulus und Petrus dasselbe geschrieben habe. — Ebenso unterliegt auch die erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts auftretende Tradition, daß Lucas der Verfasser des dritten Evangeliums sei, nicht unwichtigen Bedenken. Denn nach Col. 4, 11, verglichen mit 14, ist es nicht zu bezweifeln, daß Lucas Heidenchrist war. Dagegen weist unser drittes Evangelium in der Diction und noch mehr in der ihm eigenthümlichen Anschauungsweise, welche, wie wir unten sehen werden, echt hebräisch ist, auf einen Juden als Verfasser hin; denselben Typus zeigt aber auch die Apostelgeschichte. — Die Tradition über die Verfasser der Evangelien zeigt deutlich das Bestreben, dieselben durch directen oder indirecten Zusammenhang mit den Aposteln mit einer höheren Autorität zu bekleiden. Bei der Wahl der Personen aber leitete wahrscheinlich in Betreff des Matthäus der Umstand, daß das erste Evangelium für eine Bearbeitung des wohl in tendenziöser Weise mit dem Namen dieses Apostels versehenen Hebräerevangeliums angesehen wurde, in Betreff des Marcus theils die allgemeine Beschaffenheit der Schrift, theils die Latinitäten, welche eine Abfassung derselben in Rom wahrscheinlich machten, in Betreff des Lucas aber der vermeintliche paulinische Geist und der wirklich an die Diction des Paulus erinnernde Sprachcharakter des Evangeliums. Die selbständige Abfassung der drei Schriften wird dabei vorausgesetzt, denn andernfalls hätte die apostolische Herleitung der Berichte keinen Sinn. Da diese Abfassung aber vor der Kritik keinen Stand hält, so verlieren die Angaben über die Verfasser schon um deswillen jeden sichern Halt. Daß mit die-

sem Resultate der historische Werth der Synoptiker vernichtet werde, wäre eine oberflächliche Behauptung. Denn diesen empfangen die Evangelien theils von der innern Wahrheit ihrer Erzählung, theils von dem geschichtlichen Zusammenhange, worin die von ihnen verarbeiteten Stoffe mit der unzweifelhaft authentischen Literatur des Urchristenthums stehen. Für unsere Untersuchung aber ergiebt sich aus dem Vorstehenden die Nothwendigkeit, um der Sicherheit der Ergebnisse willen von allen traditionellen Angaben über die Synoptiker zu abstrahiren.

Endlich bemerken wir in Bezug auf unsern achten und zehnten Satz nochmals, daß durch die darin enthaltenen Angaben über die Abfassungszeit und den literarischen Charakter der Synoptiker das Resultat unserer Untersuchung nicht präjudicirt werden soll, sondern daß dieselben nur die Stelle hypothetischer Voraussetzungen beanspruchen, welche sich an dem Resultate selbst zu bewähren haben. Zu diesem Zwecke aber besitzen sie eine zureichende Sicherheit. In Bezug auf die Abfassungszeit wird mit Recht besonders auf die Verschiedenheit des historischen Standpunktes bei der Darstellung der Eschatologie, welche dem Matthäus vor, dem Lucas nach der Zerstörung Jerusalems seine Stelle anweist, Gewicht gelegt. Wir können hierfür einfach auf die Darstellung von Holtzmann¹⁾ hinweisen. Der bezeichnete schriftstellerische Charakter der Synoptiker aber gründet sich theils auf die Art und Weise ihrer Entstehung, theils auf den unmittelbaren Eindruck ihrer Darstellung, theils, was insbesondere Lucas anlangt, auf den Prolog desselben. Demgemäß kann es sich uns im Folgenden nur darum handeln, innerhalb welcher Richtung oder Partei des Urchristenthums jedes Evangelium entstanden ist, nicht aber, welcher literarischen Tendenz dieselben ihre Entstehung verdanken, es sei denn, daß wir durch den Verlauf unserer Untersuchung selbst auf eine solche hingewiesen würden.

Um jedoch bei dieser Arbeit sicher zu gehen, wird es nothwendig sein, daß wir uns zuvor über den Stand jener Richtungen oder Parteien orientiren. Das Kriterium ist aber hierbei, wie wir nicht erst zu beweisen brauchen, das Verhältniß des Christenthums zum alten Bunde und zwar speciell zum Geseze und zu den Privilegien des alten Bundesvolkes. In der Anwendung desselben gehen dann aber die Meinungen weit auseinander, doch betrifft die Controverse aller-

¹⁾ N. a. D. S. 401 ff.

dinge mehr die Personen und literarischen Urkunden als das Wesen und die Merkmale der Parteien selbst. Wir können uns natürlich hier auf die Streitpunkte nicht einlassen, sondern müssen uns begnügen, in der Kürze diejenige Ansicht darzulegen, deren Richtigkeit wenigstens der Hauptsache nach uns durch die Untersuchungen der letzten Zeit gewährleistet erscheint. Von dieser Voraussetzung ist dann allerdings auch die Richtigkeit unserer Resultate wenigstens insoweit abhängig, als die Untersuchung darauf ausgeht, die bestimmten Kreise nachzuweisen, in welchen die Evangelien entstanden sind, doch erhält eventuell jene an diesen auch wiederum eine Stütze.

Wir nehmen unsern Ausgang von demjenigen Kreise innerhalb der Muttergemeinde zu Jerusalem, welcher als der Stamm dieser Gemeinde das urchristliche Bewußtsein am treuesten repräsentirt, von den Aposteln Jacobus, Petrus und Johannes (Gal. 1, 18 f.; 2, 9). Die Thatsache, daß dieselben die Heidenmission des Apostels Paulus anerkennen (Gal. 2, 7—9) und sich gegen die Forderung der Beschneidung des Titus erklären (ebendas. 3), ist nur erklärlich bei der Voraussetzung, daß dieselben das Christenthum als eine Religion betrachteten, welche zu dem Mosaismus in keinem Verhältnisse innerer Abhängigkeit stehe. Das Verhältniß beider ist darnach bloß ein geschichtliches und kommt als solches praktisch in Betracht bei der Frage, welche Stellung die dem Christenthum ergebenden Israeliten zu der alten Religion einnehmen sollten. Sie sehen sich in dieser Beziehung als geborene Israeliten dem Mosaismus verpflichtet (Apg. 10, 14; 21, 21), erkennen Israel eine privilegierte Stellung im göttlichen Reiche zu (Apok. 7, 1; 20, 9; 21, 2) und beschränken ihren apostolischen Veruf auf ihr Volk (Gal. 2, 9). Dem entsprechen nun auch ihre Lehrbriefe. Jacobus schreibt an die jüdisch-christliche Diaspora, er bezeichnet das Christenthum als das den Seelen eingepflanzte vollkommene Gesetz der (sittlichen) Freiheit (Jac. 1, 21—25) und der Liebe (2, 8), was einen Gegensatz zum mosaischen Gesetze involvirt, und setzt daher die principielle Selbständigkeit desselben gegenüber dem letzteren voraus. Petrus schreibt an Heidenchristen und bezeichnet dieselben als Beisassen der jüdischen Christen (1 Petr. 1, 1), er legt ihnen die Ehrentitel Israels bei (2, 9), aber er weist sie nirgendwo an das mosaische Gesetz und kann daher, obgleich er das Vorrecht Israels im neuen Bunde anerkennt, doch das Christenthum nicht in Abhängigkeit vom Mosaismus gesetzt haben. Johannes endlich stellt Israel zwar in den Mittelpunkt der eschatologischen Entwicklung

(Aposf. 7, 1 ff.; 20, 9; 21, 2 und 14), aber er schreibt ebenfalls an Heidenchristen (Aposf. 1, 11), redet nirgendwo von der Beobachtung mosaischer Satzungen und setzt, indem er Christus als Passah-lamm bezeichnet (5, 6 u. 9; 7, 14), ebenfalls die Stiftung eines neuen Bundes und das Aufhören des alten voraus.

Die in der Anschauung der Urapostel liegende Vorstellung von der Selbständigkeit und Universalität des Christenthums hat Paulus durch eine dialektische Entwicklung zum theologischen Princip erhoben. Während er die patriarchalische Religion und den Prophetismus zu dem Christenthum in ein positives Verhältniß setzt, ist ihm dasjenige zwischen Christenthum und Mosaismus ein negatives. Das Gesetz ist ihm zwar seinem ethischen Kerne, nicht aber seiner ceremoniellen Seite nach (Gal. 4, 3 u. 9) der richtige Ausdruck für den göttlichen Willen (Röm. 7, 14), aber vermöge seines rein transcendentalen Charakters, in Folge dessen es nicht in den Herzen der Menschen begründet ist (Röm. 2, 29; 2 Cor. 3, 6 f.), ist es unfähig, die Gerechtigkeit vor Gott zu bringen (Röm. 3, 20; Gal. 2, 16). Dies kann allein der Glaube, indem er die Einheit des Subjectes mit Gott herstellt (2 Cor. 5, 19.), die Wiedergeburt hervorruft und mit dem Bewußtsein um diese die Gewißheit giebt, zu der Zahl der in die Gemeinschaft des Todesgehorsams Jesu Aufgenommenen und demgemäß von Gott für gerecht Erklärten zu gehören (2 Cor. 5, 14 ff.; Röm. 3, 22 ff.). Daher ist das Gesetz seiner formellen Natur nach aufgehoben (Röm. 10, 4) und an seine Stelle tritt das subjective Gesetz des christlichen, aus dem Glauben emanirenden Geistes (obgleich freilich Paulus den Ausdruck „Gesetz“ hier nicht gebraucht), das dem Wandel im Geiste zu Grunde liegende Princip der Liebe (1 Cor. 13; Gal. 5, 6). Demnach erkennt auch Paulus, obgleich er sich der Heidenmission zuwendet, das geschichtliche Privilegium seiner Nation, der Stamm der Gemeinde des neuen Bundes zu sein, an (Röm. 3, 2; 11, 16 ff.; 15, 8) und lebt der Zuversicht, daß Gott nach Befehrung der Heiden gemäß seiner Verheißung ganz Israel retten werde (Röm. 11, 25 ff.), er schätzt seine jüdische Abstammung hoch (Röm. 11, 1; Phil. 3, 4 f.) und unterwirft sich im Verkehre mit seinen Volksgenossen der jüdischen Sitte (1 Cor. 9, 20).

Dennoch waltet ein Unterschied ob zwischen der Auffassung des Paulus und derjenigen der Urapostel. Nicht allein ist er von der Synthese des alten und neuen Bundes zur scharfen Antithese vorgeschritten und erwartet nicht die Befehrung von ganz Israel vor,

sondern nach derjenigen der Heiden, sondern er vindicirt den Heidenchristen auch eine Selbstständigkeit, welche ihnen jene nicht zugestanden. Das nach Apg. 15 von ihm im Verein mit den Uraposteln erlassene Decret, welches den Heidenchristen die Bedingungen der Proselyten des Thores auferlegt, wird zwar auch von ihm praktisch aufrecht erhalten (1 Cor. 5, 1; 10, 20 ff.), aber er will es nur in gemischten Gemeinden gelten lassen; wo dagegen die Zahl der Heidenchristen weit überwog, sollten die Judenchristen auf ihre nationale Sitte Verzicht leisten (Gal. 2, 12 f.), ja er scheint dieselben sogar in diesem Falle bewogen zu haben, die Beschneidung zu unterlassen (Apg. 21, 21), während Jacobus auch hier die Beobachtung des Gesetzes und eine entsprechende Sonderung von den Heidenchristen forderte (Gal. 2, 12) und Petrus, nachdem er seiner liberalen Praxis untreu geworden war, sogar an die Heidenchristen noch über das Proselytengesetz hinausgehende Forderungen stellte (Gal. 2, 14), welche er jedoch, nach seinem Briefe zu urtheilen, nicht zum allgemeinen Grundsatz erhoben hat.

Der Unterschied zwischen dem Christenthum der Urapostel und des Paulus ward zum conträren Gegensatz in den zwei Parteien, welche sich von diesen beiden Richtungen nach entgegengesetzter Seite abzweigten. Die erste dieser Parteien begnügte sich nicht damit, die Heidenchristen zum Halten der Proselytengesetze zu verpflichten, sondern sie forderte von denselben auch die Beschneidung (Gal. 2, 3 f.; 5, 2) und damit zugleich die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes (Gal. 5, 3), die Feier der jüdischen Festtage, die Enthaltung von Fleisch und Wein (Col. 2, 16; Röm. 14, 21), letzteres wahrscheinlich in Folge essenischer Einflüsse¹⁾, verwarf die apostolische Würde des Paulus (Gal. 1, 1; 2, 14; 2 Cor. 10 ff.) und verlangte daher, Christenthum und Judenthum bloß geschichtlich trennend und die Selbstständigkeit und Universalität des ersteren verneinend, daß die Heidenchristen dem alten Bundesvolke vollständig einverleibt würden. Im scharfen Gegensatz dazu verwarf die Partei des extremen Paulinismus unter den Heidenchristen mit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes auch diejenige der Proselytengesetze (1 Cor. 10, 25 ff.; Apok. 2)²⁾.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Wirksamkeit des Paulus,

¹⁾ Vgl. Ritschl, altkath. Kirche, S. 232 f.

²⁾ Vgl. Ritschl a. a. O. S. 134 ff.

das numerische Uebergewicht der heidenchristlichen Gemeinden, die Zerstörung des Tempels und das Aufhören des mosaischen Cultus einen bedeutenden Einfluß auf die Vorstellungen von dem Verhältnisse des alten und neuen Bundes ausübten. Diese Thatsachen waren ja der factische Beweis dafür, daß das Christenthum wirklich eine von dem Mosaismus unabhängige Religion sei. Die Heidenchristen gewannen dadurch das Bewußtsein ihrer Selbständigkeit gegenüber der palästinenensischen Muttergemeinde, die der Anschauungsweise der Urapostel ergebenden Judenchristen aber mußten dadurch wenigstens zu einem schärferen Gegensatze gegen ihre nicht-bekehrten Volksgenossen, zu einer klareren Unterscheidung des Christenthums von der alten Religion und zu einer entschiedeneren Anerkennung des Heidenchristenthums getrieben werden, während den extremen Judenchristen nur die Alternative blieb, ihren Standpunkt aufzugeben oder aber (und dies war das Wahrscheinlichere) sich in demselben zu verhärten.

Die altchristliche Literatur bietet für diese drei Richtungen hinreichende Documente dar. Wir nennen für die zweite den Hebräerbrief, die Apostelgeschichte und die Schriften des Johannes. Die zuerst genannte Schrift hat die Tendenz, die Vorzüge des neuen vor dem alten Bunde nachzuweisen, um die Leser vor einem Rückfalle in das Judenthum zu bewahren. Hierbei verfährt sie aber nicht rein antithetisch, sondern der neue Bund ist ihr die Vervollkommenung des alten (Hebr. 8, 6; 9, 11), indem an die Stelle des Sinnlichen das Himmlische (12, 18 ff.), an die Stelle der Propheten der Sohn (1, 1), an die Stelle des gebrochenen das ins Herz geschriebene Bundesgesetz (8, 9 f.), an die Stelle des fleischlichen Opfers das ewige Opfer Christi (9, 11 f.), an die Stelle des irdischen Priesterdienstes das himmlische Hohepriesterthum Christi (9, 24 ff.) getreten. Daher sollen die Leser nicht mehr an dem Opferdienste theilnehmen (13, 13); doch fordert er nicht das Aufgeben der jüdischen Sitte, und bei der Betrachtung des Todes Christi ist sein Blick hauptsächlich, obschon nicht ausschließlich (2, 9), auf Israel gerichtet (2, 16 f.), an welches er auch bei dem Volke denkt, welches durch Christi Tod geheiligt ist (7, 27; 13, 12). — Wesentlich denselben Standpunkt zeigt die Apostelgeschichte, welche man mit Unrecht als das Werk eines Pauliners und Heidenchristen betrachtet. Denn nicht nur verräth die Sprache und Darstellungsweise den geborenen Israeliten, sondern auch der Standpunkt, von dem aus der Verfasser die Geschichte erzählt, ist der des jüdischen Christen. Er verleugnet nicht

das Privilegium Israels innerhalb des neuen Bundes (2, 39; 5, 31; 10, 42); er läßt den Stephanus die Gebote Moses als *λόγια ζῶντα*, welche gehalten werden müssen (7, 38 u. 52), die Beschneidung als göttliche Bundessache, zu der die innere Beschneidung hinzutreten müsse (7, 51), den Tempel als eine göttliche Einrichtung (7, 44 u. 46), nur nicht als die ausschließliche Stätte der göttlichen Offenbarung (7, 48 ff.) bezeichnen; er übergeht den scharfen Gegensatz des Paulus gegen das Gesetz und berichtet dagegen, daß derselbe sich auf seinen Reisen zunächst immer an seine Volksgenossen gewandt (vgl. 18, 6) und daß er ein Nasiräat übernommen habe (21, 18 ff.); er läßt die Differenz zwischen Paulus und den Uraposteln, insbesondere den Streit mit Petrus, sowie das selbständige Auftreten des Paulus gegenüber jenen und die Anerkennung dieser Unabhängigkeit durch die Urapostel (Gal. 2) unerwähnt, wogegen er die Autorität des Petrus, welcher bei ihm ebenso wie Jacobus als der Vorseher und Begründer der Heidenmission und der Freiheit der Heidenchristen erscheint (Apg. 15), von vorn herein stark hervorhebt. Wollte man hiergegen einwenden, es seien diese Eigenthümlichkeiten lediglich im Stoffe begründet, so bemerken wir dagegen Folgendes: Es ist allerdings kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß die bezüglichlichen Berichte im Interesse einer Tendenz erfunden seien. Die Subjectivität des Historikers zeigt sich aber nicht bloß darin, daß er Thatfachen willkürlich erfindet, sondern auch in der Auswahl des Stoffes und der pragmatischen Verbindung der berichteten Begebenheiten. In dieser Beziehung aber ergiebt sich aus einer unbefangenen Analyse der Apostelgeschichte, daß der Verfasser kein Heidenchrist gewesen sein kann, denn einen solchen würde sein Standpunkt zu einer andern Auswahl des Stoffes und zu einem andern Pragmatismus geführt haben; vielmehr muß derselbe zu der Faction des vorgeschrittenen Judenthums gehört haben, wie wir dieselbe oben charakterisirten. — Wenn wir endlich zu derselben Gruppe in der altchristlichen Literatur auch die Schriften des Johannes rechnen, so wird sich dagegen noch größerer Widerspruch erheben. Aber derselbe schwindet, sobald man sich entschließt, die traditionelle Vorstellung von diesen Schriften abzuwerfen. Es ist freilich klar, daß dieselben einen univ erselleren Gesichtskreis zeigen als selbst die Briefe des Paulus. Die Zerstörung des Nationalheiligthums, der Uebergang des Schwerpunktes der christlichen Entwicklung aus dem Judentum in das Heidenchristenthum und die eigene Wirksamkeit des Verfassers im Gebiete

des letzteren hat denselben zu einem Standpunkte geführt, der über den nationalen Gegensätzen liegt. Christus ist der fleischgewordene göttliche Wille (1, 14), sein Wirkungskreis ist die Welt schlechthin (1, 4—13; 1 Joh. 2, 2; 4, 10), auch wird die Eschatologie nicht wie bei den Synoptikern beherrscht durch die besondere Beziehung auf Israel. Aber dieser Universalismus ist kein abstracter, sondern schließt die Vorstellung von der besonderen geschichtlichen Stellung Israels in sich (1, 11; 4, 22; 7, 35; 10, 16)¹⁾, die auch im Hinblick auf die Zukunft nicht verleugnet wird (11, 52, vgl. 1, 12). Der genuine hebräische Ursprung und Charakter der Johanneischen Schriften bekundet sich aber auch sonst in den dieselben beherrschenden Grundbegriffen, deren Wurzeln lediglich im Alten Testamente liegen, und in der Auffassung des Christenthums als neuen Gesetzes im Sinne des Jacobus (13, 34; 1 Joh. 3, 23)²⁾.

Die extremen Judenchristen gewinnen nach der Zerstörung Jerusalems einen Zuwachs durch den Uebertritt eines Theiles der Essener³⁾. Ihr gemeinsames Kennzeichen ist die Forderung der Beschneidung sowie der Beobachtung des ganzen Gesetzes für alle Christen und in Folge dessen die Verwerfung des Apostels Paulus. Dazu kommt noch bei den essenischen Judenchristen die Enthaltung von Fleisch und Wein, die Hochschätzung der Ehelosigkeit, die Verwerfung des mosaischen Opferdienstes und die Anwendung der essenischen Lehre vom himmlischen Urmenschen auf die Person Christi.

Dagegen emancipirt sich das Heidenchristenthum nach und nach von der jüdischen Anschauungsweise und Sitte, entfernt sich dadurch aber auch von den urchristlichen Grundanschauungen und verschließt sich das geschichtliche Verständniß des Christenthums durch den Satz, daß Gott durch Christum seinen Bund von den Juden genommen und auf die Heiden übertragen habe. Der Zusammenhang des alten und neuen Bundes wird dadurch fixirt, daß Christus als der Vermittler auch der alttestamentlichen Offenbarung angeschaut und die Schrift daher typologisch erklärt wird. Seinem Wesen nach erscheint das Christenthum mehr und mehr als Gesetz im rein objectiven Sinne, so daß die subjective religiöse Grundlage der Gerechtigkeit

¹⁾ Vgl. meine „Bemerkungen über die Tendenz und den Gehalt der synoptischen Reden Jesu“, Jahrb. für deutsche Theol. 1862, S. 334; Weiß, der Johann. Lehrbegriff, S. 102 ff.

²⁾ Vgl. Weiß a. a. O. S. 111 ff. u. 164 ff.

³⁾ Vgl. Ritschl a. a. O. S. 220 ff.

verkannt wird. Als seine geschichtliche Autorität aber betrachtet das Heidenchristenthum die durch Schrift und Tradition überlieferte Lehre Christi und seiner sämmtlichen Apostel. Das Resultat dieser Entwicklung des Heidenchristenthums und der daraus entspringenden Kämpfe mit der Härese ist die katholische Kirche.

Werfen wir von hier aus noch einen Blick zurück auf den Ausgangspunkt der geschichtlichen Entwicklung des Urchristenthums, so ist der Schluß nicht allein gestattet, sondern auch nothwendig, daß Christus zwar den neuen Bund in geschichtlichen Zusammenhang mit dem alten gestellt habe, in der Weise, daß er jenen als die Vollendung dieses ansah, Israel als den Boden seiner Wirksamkeit, die gläubigen Israeliten als den Stamm und das Centrum des von ihm zu gründenden Gottesreiches betrachtete und sich daher weder selbst von der jüdischen Nationalität und der jüdischen Sitte lossagte, noch die Apostel durch sein Beispiel dazu anleitete, daß er aber eben durch die Vollendung des alten Bundes, deren Princip das Gebot der Liebe war, Theile des mosaischen Gesetzes principiell aufhob, obgleich er die klare Erkenntniß davon der Zukunft überließ, das Christenthum daher als eine neue Religion ansah, die in keinem unauflösliehen Zusammenhange mit dem Judenthum stand, und demgemäß auch den Uebergang desselben zu den Heiden erwartete und anregte, freilich ohne den Zeitpunkt und die Bedingungen desselben zu bestimmen. Diese Schlüsse sind deshalb wichtig für uns, weil wir darnach den Grad der Ursprünglichkeit synoptischer Stoffe beurtheilen können.

Durch die vorstehende Uebersicht über die Richtungen und Parteien des Urchristenthums haben wir sichere Kriterien für die geschichtliche Beurtheilung der Evangelien gewonnen. Diese Kriterien betreffen also lediglich die Vorstellung des betreffenden Schriftstellers über das Verhältniß des neuen Bundes zum Gesetz und zu den Privilegien des alten Bundesvolkes, denn von der Beschaffenheit dieser Vorstellung ist der geschichtliche Charakter der Schrift überhaupt abhängig. Dadurch unterscheidet sich unsere Untersuchung von denjenigen, welche gewöhnlich unter dem Titel des dogmatischen Charakters der Evangelien geführt werden. Dieselben sind in der Regel nichts als eine bloße Zusammenstellung von allerlei Bemerkungen, denen ein bestimmtes Princip und damit zugleich die Einheit fehlt und welche noch dazu gewöhnlich von der altkirchlichen Tradition beherrscht werden. Wir

beginnen unsere Betrachtung mit der Analyse des von uns als die Grundschrift bezeichneten Evangeliums, wobei wir im Wesentlichen der von Holzmann¹⁾ gegebenen Tabelle folgen.

a) Die Grundschrift.

Schon die Erzählung von Johannes dem Täufer, mit welcher dieselbe beginnt, läßt einen Schluß auf die Ansicht des Verfassers über das Verhältniß des alten und neuen Bundes zu. Johannes tritt nach ihm auf mit der Verkündigung, daß das Reich Gottes nahe sei, fordert mit einem auf die Ankunft des messianischen Reiches gedeuteten Worte des Jesaias zur Wegräumung aller Hindernisse dieser Ankunft auf, verkündigt die Taufe der Sinnesänderung behufs der im Reiche Gottes zu erlangenden Sündenvergebung, fordert statt der bloß leiblichen die ethische Abrahamskindschaft, dringt auf Liebe und Rechtschaffenheit, verheißt die Mittheilung des heiligen Geistes und droht mit dem kommenden Gerichte (Matth. 3, 1—12; Marc. 1, 4; Luc. 3, 10—14). Er stellt sich damit ganz auf den Standpunkt des Prophetismus. Wie dieser durch sein Dringen auf die ethische Gerechtigkeit und die Verkündigung der Verwirklichung dieser Gerechtigkeit in der messianischen Zeit einen relativen Gegensatz gegen den Mosaismus in sich schließt²⁾, so auch die geschilderte Wirksamkeit des Täufers. Nur wird dieser Gegensatz nicht ausdrücklich ausgesprochen und seine praktischen Consequenzen treten nur theilweise hervor (Matth. 3, 9).

Die Versuchungsgeschichte enthält die Notiz, daß Jesus sich einem vierzigtägigen Fasten unterwarf (Luc. 4, 2). Da nun das mosaische Gesetz nur ein öffentliches allgemeines Fasten am Versöhnungstage (3 Mos. 16, 29 ff.; 23, 27 ff.) kennt, so läßt sich aus dieser Notiz zwar kein Schluß auf das Verhältniß machen, in welches der Verfasser Jesum zum mosaischen Gesetze stellt, wohl aber läßt sich daraus entnehmen, daß derselbe nicht die Ansicht hegte, Jesus habe sich von der jüdischen Sitte losgesagt. Wiederum aber kann er dies Fasten nicht als gesetzliche Leistung angesehen haben, sondern, wie aus dem Umstande, daß dasselbe nach der Versuchung angeführt wird (Luc. 4, 2, vgl. Marc. 1, 13), erhellt, als Mittel der geistigen

¹⁾ A. a. O. S. 67—99.

²⁾ Vgl. meine Bemerkungen a. a. O. S. 350 f.

Wachsamkeit oder, wie Marc. 2, 20, als Ausdrucksmittel der Trauer (vgl. auch Marc. 9, 29).

Den Inhalt der Verkündigung Jesu in Galiläa giebt die Grundchrift summarisch mit den Worten an: „Erfüllt ist die Zeit und das Königreich Gottes hat sich genäht; ändert euren Sinn und glaubet an die frohe Botschaft“ (Marc. 1, 15). Indem Jesus hiermit an die Verkündigung Johannis des Täufers anknüpft, ohne noch sich selbst als den Messias zu bezeichnen, stellt er sich wie dieser auf den Standpunkt des Prophetismus, und es gilt daher von dieser Stelle dasselbe, was wir oben schon über die Erzählung von Johannes bemerkt haben. Diesen Charakter seiner Lehre betrifft es auch, wenn die Zuhörer in der Synagoge zu Kapernaum seinen Vortrag als *διδασκή καὶνὴ* bezeichnen (Marc. 1, 27). Wir werden in der Folge noch weitere Gelegenheit haben, die Thatsache zu bestätigen, daß Jesus in seinem Lehrvortrag sich nicht an das Gesetz, sondern an die Propheten anlehnte.

Dieser Annahme steht nicht entgegen die praktische Weisung, welche Jesus nach Marc. 1, 44 dem vom Aussatze Geheilten giebt: „Gehe hin und zeige dich dem Priester und opfere wegen deiner Reinigung, was Moses verordnet hat, ihnen [den Leuten] zum Zeugniß“; denn es gilt diese Weisung keinem Jünger, sondern einem Fremden und sie bezweckt nichts Anderes als die Wiederaufnahme des Betreffenden in die theokratische Gemeinschaft (vgl. 3 Mos. 14), wie aus dem Zusatz: „ihnen zum Zeugniß“, hervorgeht, ist also sozialer Natur.

Einen entschiedenen Gegensatz, wenn auch nicht gegen das Gesetz, so doch gegen die religiöse Sitte der Juden enthält die Antwort, welche Jesus den fastenden Pharisäern und Johannisjüngern auf ihre Frage, warum seine Jünger nicht fasteten, ertheilt. Denn dieselbe enthält, da der Ausspruch allgemeiner Natur ist und sich nicht bloß auf das Fasten bezieht, in dem Gleichnisse von dem Kleide und den Schläuchen (Marc. 2, 21 f.) den Gedanken, daß die von ihm gegründete neue Religion nicht mit den alten Satzungen verbunden werden könne, da beide nicht zusammenhielten. Jesus ist sich also hiernach nicht allein bewußt, Neues zu geben, sondern er hält dies Neue auch für unverträglich mit dem Alten.

Ein Stück des mosaischen Gesetzes dagegen wird im Principe aufgehoben durch die Rechtfertigung des Aehrenerausraufens der Jünger am Sabbath (Marc. 2, 27 f.). Er stützt sich hierbei zunächst darauf,

daß die Jünger sich in der Nothwendigkeit der Uebertretung des Gesetzes befanden (Marc. 2, 25 f.), dann aber vindicirt er sich in den Worten: „Ein Herr auch des Sabbath's ist der Sohn des Menschen“ das Recht, von den gesetzlichen Bestimmungen über die Haltung des Sabbath's abzuweichen (Luc. 6, 5). In ähnlicher Weise rechtfertigt Jesus eine Heilung am Sabbath'e durch den Gedanken, daß es am Sabbath nur gestattet sei, gut, nicht aber schlecht zu handeln (Marc. 3, 4), indem er dadurch den Sabbath den sittlichen Geboten unterordnet.

Die Bergpredigt, welche sich bei Lucas in der Form der Grundschrift erhalten hat, enthält eine Reihe von Sprüchen, welche in unleugbarem Gegensatz zum mosaischen Gesetze stehen. Das Gebot der Feindesliebe (Luc. 6, 27—35) schließt zwar diesen Gegensatz nicht in sich, soweit es sich auf die Liebe zu den Volksgenossen bezieht, da diese auch Lev. 19, 17 f. geboten ist, wohl aber, sofern nach der geltenden Auffassung der Gesetzeslehrer (vgl. Deut. 25, 17—19) darnach der Haß gegen die nationalen Feinde gestattet war (vgl. V. 32—34), sofern dem jus talionis das Gebot der Sanftmuth (V. 29^a), dem Proceß und dem Widerstande gegen ungerechte Forderungen (V. 29^b u. 30) dasjenige der die Ungerechtigkeit überwindenden Nachgiebigkeit entgegengestellt wird. Dasselbe gilt auch von dem Gebote der allgemeinen Barmherzigkeit, Milde und Vergebung (V. 36 f.), wenigstens insofern, als dasselbe im alten Bunde nicht rein durchgeführt war. Wenn man dagegen in dem Wehe über die Reichen, die Satten, die Lachenden und die von den Menschen Gepriesenen (V. 24—26) ein Zeichen des Ebionitismus gesehen hat, so ist dagegen zu bemerken, daß die Worte, da sie im Gegensatz zu den an die Jünger (V. 20) gerichteten Seligpreisungen stehen (V. 21—23), sich, wie aus V. 26 erhellt, auf den sittlichen Charakter der Betreffenden beziehen.

Als die Mutter und Brüder Jesu, seine Lehrthätigkeit unterbrechend, denselben zu sich heraufrufen lassen, antwortet er dem Voten: „Wer irgend den Willen Gottes thut, der ist mein Bruder und Schwester und Mutter.“ Diese Worte setzen die ethische Verwandtschaft auf Grund der Gerechtigkeit der leiblichen Blutsverwandtschaft in der Weise entgegen, daß die letztere im Vergleich zu der ersteren als werthlos hingestellt wird. Das Princip, welches diesem Gedanken zu Grunde liegt, geht, sofern es die natürlichen Beziehungen des Menschen und mithin auch seine Nationalität seinem ethischen Wesen unbedingt unterordnet, nicht allein über das Gesetz, sondern auch über

die Propheten hinaus und steht also in relativem Gegensatz gegen die ganze alttestamentliche Religion.

Die Rechtfertigung Jesu gegen den Vorwurf der Pharisäer, daß seine Jünger sich nicht vor Tische wuschen, verwirft die überlieferte jüdische Sitte, sofern sie aus Menschenensatzungen besteht, welche an die Stelle göttlicher Gebote gesetzt werden (Marc. 7, 5 u. 7 f.), und stellt ihr das mosaische Gebot der Ehrfurcht gegen die Eltern als göttliches Gesetz entgegen (ebend. 9 f. u. 13). Aber sie stellt dann weiter den Satz auf, daß nur die sündige Regung des Herzens sittlich verunreinige, und verwirft damit im Principe die mosaischen Speiseverbote und Reinigkeitsgesetze. Seine Anerkennung des göttlichen Charakters mosaischer Gesetze kann sich daher nur auf die sittlichen Gebote beziehen.

In der Unterredung Jesu mit dem kananäischen Weibe spricht derselbe sich dahin aus, daß er nur gesandt sei zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel und daß es ihm daher nicht erlaubt sei, den Heiden statt den Israeliten seine Wohlthaten zuzuwenden (Matth. 15, 24 u. 26; der erste Vers ist jedenfalls bei Marcus ausgefallen). Dies kann jedoch nicht so vom Verfasser verstanden worden sein, als sei Jesus der Meinung gewesen, seine ganze Wirksamkeit habe nur Bezug auf Israel, denn dadurch würde er die messianische Idee Jesu, was nach dem bisherigen Resultate unserer Analyse unmöglich anzunehmen ist, beschränkter aufgefaßt haben als die Propheten; sondern er kann dabei nur seine zeitliche und persönliche Wirksamkeit im Auge gehabt haben, auf welche sich ja auch die verlangte Heilung bezieht. Nur bei dieser Annahme ist es erklärlich, daß Jesus dem Verlangen der Frau nachgibt, indem er alsdann nur in einem einzelnen Falle anticipirt, was allgemein erst später eintreten sollte.

In der Erzählung von dem Bekenntnisse des Petrus kommen für unseren Zweck zwei Punkte in Betracht: erstlich der Umstand, daß Jesus unmittelbar nach der Erklärung des Petrus, daß Jesus der Messias sei, verkündigt, daß er leiden, sterben und auferstehen müsse. Da nämlich die Propheten wie der spätere Hebraismus keinen leidenden Messias kennen, so muß Jesus die vorgefundene Messiasidee einer wesentlichen Umbildung unterworfen haben ¹⁾ und verhält sich also der alttestamentlichen Religion gegenüber nicht bloß empfan-

¹⁾ Vgl. meine Bemerkungen u. s. w. a. a. O. S. 346 ff.

gend, sondern er bildet dieselbe fort. Der andere Punkt ist der Vortritt des Petrus (vgl. auch Marc. 1, 16 u. 36; 3, 16; 9, 2 u. 5 u. f. w.). Zwar hat derselbe zunächst einen geschichtlichen Grund, aber daß der Verfasser denselben wiederholt erwähnt, zeigt doch, daß er die Bedeutung dieses Apostels würdigte und daß sie zu seiner Richtung nicht im Gegensatze stand.

Die Erzählung von der Verkürung Jesu stellt Moses und Elias im Gespräche mit Jesus dar. Der erstere erscheint dabei offenbar als Vertreter des Gesetzes, der letztere als Vertreter der Propheten, und die Erzählung hat die Tendenz, Jesum von beiden auch nach seiner Leidensverkündung als den Messias anerkannt zu sehen (vgl. Marc. 8, 31 ff.; 9, 12 ff.), welche Anerkennung dann von Gott selbst bestätigt wird (Marc. 9, 7). Der Verfasser setzt also voraus, daß Jesus sich in Uebereinstimmung mit Gesetz und Propheten befinde; doch ist dies natürlich nur in dem in den bisher betrachteten Stellen gefundenen Sinne zu verstehen.

In der Unterredung Jesu mit den Pharisäern über die Ehescheidung weist Jesus dieselben zuerst auf das Gesetz hin (Marc. 10, 3), stellt die betreffende Bestimmung desselben dann aber als eine Concession an die Herzenshärtigkeit des Menschen, mithin als einen unvollkommenen Ausdruck des göttlichen Willens dar, verweist statt dessen auf die ursprüngliche, von Gott getroffene, in der Natur der Ehe begründete Ordnung (Marc. 10, 7 ff.) und verkündet die Unauflöslichkeit der Ehe (ebend. 11 f.). Der Verfasser läßt also Jesum eine Bestimmung des mosaischen Gesetzes aufheben.

Den Jüngling, welcher Jesu die Frage vorlegt, was er thun solle, um das ewige Leben zu empfangen, weist der Herr an einzelne Bestimmungen des Gesetzes und fügt dann, als derselbe erklärt, er habe diese von Jugend auf gehalten, noch die Forderung hinzu, sich seiner Habe zu Gunsten der Armen zu entäußern und sein Jünger zu werden (Marc. 10, 17—21; Matth. 19, 16—21). Es ist hierbei zunächst zu beachten, daß die von Jesu angeführten Gebote sämtlich ethischer Natur sind, denn wir können daraus entnehmen, daß die Erfüllung der cultischen Seite des Gesetzes das ewige Leben nicht begründet; dann aber, daß Jesus in seiner Forderung der Dahingabe des Besitzes über das Gesetz hinausgeht, indem es hierin kein Analogon dafür giebt. Wenn endlich Jesus an diese Unterredung die Behauptung knüpft, daß ein Reicher schwerlich ins Himmelreich komme (Matth. 19, 23—26), so kann man darin ebenso wenig ein Zeichen

des Ebionitismus sehen wie in den eben betrachteten Seligpreisungen, denn das *δυσκόλως* und der Zusatz, daß es dennoch bei Gott möglich sei, wobei ja nur an die sittliche Umwandlung des Reichen gedacht werden kann, zeigen, daß die Behauptung nur dem sittlichen Charakter der Reichen gilt.

Das Gleichniß von den Weingärtnern kommt insofern in Betracht, als unter dem Weinberge das Volk Israel zu verstehen ist ¹⁾ und die Sendung des Sohnes an jene (Marc. 12, 6) die schon gefundene Ansicht voraussetzt, daß die geschichtliche Wirksamkeit Jesu nur Israel gelte.

Einen Gegensatz gegen das Gesetz enthält wiederum die Perikope von der Ehebrecherin bei Johannes, welche Holzmann ²⁾ mit Recht der Grundschrift zuweist. Pharisäer und Schriftgelehrte führen Jesu eine Ehebrecherin vor mit der Frage: „Im Gesetze [Deut. 22, 23 f.] hat uns Moses geboten, solche zu steinigen; was sagst du nun?“ (Joh. 8, 5.) Diese Frage setzt bereits voraus, daß Jesus sich nicht immer in Uebereinstimmung mit dem mosaischen Gesetze befinde, indem dem *Μωσῆς* das *σὺ* gegenübersteht. Sie erwarten von ihm einen Ausspruch gegen das Gesetz, welcher dann den Gegenstand ihrer Anklage (V. 6) bilden soll. Jesus giebt die verlangte Antwort nun in der Weise, daß er zwar kein directes Urtheil gegen das Gesetz fällt, jedoch macht er die Ausführung der mosaischen Bestimmung von der Bedingung abhängig, daß die Executoren selbst von der Sünde der Unzucht sich frei wüßten (V. 7). Dieser Grundsatz entspricht dem Gedanken, welchen die Ermahnung Jesu in der Bergpredigt (Luc. 6, 37 u. 41 f.) zur Grundlage hat, daß derjenige nicht zur Anklage und Fällung eines Urtheils berechtigt sei, welcher sich selber schuldig wisse. Sofern nun das mosaische Gesetz diese sittliche Bedingung nicht gestellt hat, geht Jesus in seinen Forderungen über dasselbe hinaus. Indem er aber auch seinerseits kein verdammendes Urtheil fällt, hat er die Strafe entweder für zu streng gehalten oder die Todesstrafe überhaupt verworfen.

Der sadducäischen Leugnung der Auferstehung gegenüber beruft sich Jesus auf eine Stelle des Gesetzes (Marc. 12, 26 f.) Zwar ist dieses Citat zunächst veranlaßt dadurch, daß auch die Sadducäer von einer solchen Stelle ausgegangen sind (V. 19), doch weist es jedenfalls auf

¹⁾ Vgl. meine Schrift über die Idee Gottes als des Vaters, Göttingen 1865, S. 38 f.

²⁾ A. a. O. S. 93 f.

eine positive Stellung des Herrn auch zum religiösen Gehalte des Gesetzes hin. Aber freilich handelt es sich hier um eine Idee, die nicht charakteristisch für den Mosesismus ist und welche erst durch einen von diesem selbst nicht gemachten Schluß gewonnen wird.

In der Antwort, welche Jesus auf die Frage nach dem höchsten Gebot giebt, stellt er das sittliche Gebot der vollkommenen Gottes- und Nächstenliebe über alle anderen (Marc. 12, 30 f.). Sofern sich diese Gebote zwar auch im Gesetze finden, aber hier nicht als die höchsten hingestellt sind, denen alle anderen, insbesondere die cultischen (B. 33 f.), unterzuordnen seien (vgl. auch B. 40), enthält der Ausspruch Jesu eine relative Antithese gegen das Gesetz.

In der folgenden großen eschatologischen Rede Jesu ist für unsern Zweck bemerkenswerth der Umstand, daß der Gesichtskreis derselben sich ganz auf Israel concentrirt. Die Reihe der Ereignisse wird eröffnet durch die Zerstörung des Tempels (Marc. 13, 14); die Parusie geht in Israel vor sich (B. 5 f.); die Jünger befinden sich vor und bei Eintritt derselben in Israel (B. 9. 14 ff.), woraus zu schließen ist, daß nach dem Verfasser ihre Wirksamkeit auch nur diesem galt; die Sammlung der Auserwählten bezieht sich auf die zerstreuten und gläubig gewordenen Israeliten¹⁾. Doch ist daraus allerdings nicht zu schließen, daß der Verfasser die Heiden vom Gottesreiche ausgeschlossen denke, denn er erwähnt ausdrücklich die Verkündigung des Evangeliums auch unter diesen (Marc. 13, 10, vgl. 14, 9).

Die Bemerkung Jesu über das Scherflein der Wittwe enthält den Gedanken, daß der Werth der Gaben zu bemessen sei nach dem Grade der Opferwilligkeit, welcher darin zur Erscheinung kommt, nicht aber nach dem Maße der äußern Leistung. Dieser Grundsatz steht, wenn auch nicht dem Gesetze selbst, so doch der pharisäischen und populären Auffassung desselben entgegen.

Aus der Thatfache, daß Jesus nach dem Verfasser mit seinen Jüngern das Osterlamm ißt (Matth. 14, 14), ist zu schließen, daß derselbe nach ihm sich der Feier der jüdischen Feste nicht entzog. Da diese Nachricht aber von der Ansicht des Paulus wie des Johannes abweicht²⁾, so muß angenommen werden, daß in den Kreisen, deren geschichtliche Tradition er benutzte, die Passahfeier vor wie nach begangen und das christliche Abendmahl mit demselben verbunden wurde, daß

¹⁾ Vgl. Bemerkungen u. f. w. S. 330 ff.

²⁾ Vgl. Meyer zu Joh. 18, 28.

also bis dahin in denselben noch keine Trennung von der jüdischen Festsitte stattgefunden und sich noch kein selbständiger christlicher Cultus herausgebildet hatte. Dagegen involvirt die Bezeichnung des Weines beim Abendmahle als Blut des Bundes (Marc. 14, 24) einen Gegensatz zum alten Bunde, den wir nach den bisherigen Erörterungen nicht genauer zu bezeichnen brauchen.

Ebenso drückt der Ausspruch Jesu, daß er den Tempel abbrechen und in drei Tagen einen andern aufbauen wolle (Matth. 26, 61, vgl. Marc. 14, 58), welcher in dem Verhöre einen Gegenstand der Anklage bildet, ohne daß der Verfasser ihn für unecht erklärt, einen Gegensatz zwischen dem alten und neuen Cultus aus. Und gleicherweise kann die Erzählung, daß der Vorhang vor dem Allerheiligsten im Tempel bei dem Tode Jesu zerriß (Marc. 15, 38), nur dahin verstanden werden, daß dadurch der Eintritt in das Allerheiligste, d. h. der Zugang zu Gott, geöffnet wurde, nachdem er bisher verschlossen gewesen, ein Gedanke, der sich mit dem Hebräerbriefer berührt (Hebr. 6, 19 f.; 9, 8 f.; 10, 19 ff.).

Der Umstand endlich, daß Joseph von Arimathia den Leichnam vor Anbruch des Sabbaths abnimmt (Matth. 27, 57, vgl. Marc. 15, 42) und daß die Jesu befreundeten Weiber die Salbung bis nach dem Sabbath verschieben, weist darauf hin, daß der Verfasser die Ansicht hegte, die ersten Jünger Jesu hätten factisch den Sabbath beobachtet und daher von Jesu keine directe Anweisung empfangen, der oben betrachteten Ansicht über den Sabbath praktisch Folge zu geben.

Der Schluß der Grundschrift läßt sich nicht mehr bestimmen; feinenfalls aber enthielt derselbe, wie Holgmann ¹⁾ meint, Matth. 28, 19, da die Sendung der Zwölfe an die Heiden gegen die gefundene Anschauungsweise der Grundschrift streitet. Wir werden darauf unten zurückkommen.

Wir fassen die aus der vorstehenden Analyse gewonnenen Vorstellungen des Verfassers in folgenden Sätzen zusammen: 1) Die Wirksamkeit Jesu bezweckt die Stiftung des von den Propheten verkündigten göttlichen Reiches durch Eingehung eines neuen Bundes mit Gott, dessen Grundgesetz die unbedingte Liebe zu Gott und die Liebe zu dem Nächsten ist. 2) Zu dem Gesetze nimmt Jesus eine receptive Stellung insofern ein, als in demselben jenes Grundgesetz zum adäquaten Aus-

¹⁾ A. a. O. S. 99.

drucke kommt. Wo dies jedoch nur theilweise der Fall ist, verhält er sich zu demselben theils ändernd, theils fortbildend. Dagegen nimmt er eine negative Stellung ein zu der bloß cultischen Seite des Gesetzes, insbesondere den Sabbaths- und Reinigkeitsverordnungen, sofern ihm dieselbe keine entsprechende Darstellung des Principes der Liebe ist. 3) Auch zu den Propheten verhält sich Jesus nicht bloß receptiv, sondern er bildet die messianische Idee derselben in seinem Geiste fort. 4) Hingegen erkennt er den religiösen Charakter der traditionellen, von den Pharisäern vertretenen, jüdischen Sitte nicht an, sondern verwirft dieselbe als Menschenfagung. 5) Dennoch entbindet Jesus weder sich selbst noch seine Jünger praktisch von der jüdischen Sabbaths- und Festfeier, läßt die sociale Sitte unangetastet und bedient sich selbst des Fastens als asketischen Mittels. 6) Seine und seiner Apostel persönliche Wirksamkeit beschränkt er auf Israel und stellt dieses in den Mittelpunkt der ganzen reichsgeschichtlichen Entwicklung. Doch erwartet er von der Zukunft die Ausbreitung des Evangeliums auch unter den Heiden. 7) Unter den Jüngern Jesu läßt er Petrus eine hervorragende Stellung einnehmen.

Wenn wir diese Momente zusammenhalten mit der oben gegebenen Charakteristik der Richtungen der apostolischen Zeit, so leidet es keinen Zweifel, daß die Anschauung des Verfassers derjenigen Vorstellung vom Wesen und der geschichtlichen Stellung des Christenthums entspricht, welche wir in dem Kreise der Urapostel und des unter ihrem Einflusse stehenden Theiles der judenchristlichen Urgemeinde gefunden haben. Dahin weist die Anerkennung des Christenthums als neuer Religion, die praktische Beobachtung des Gesetzes aus socialen Gründen, die Anerkennung des Vortrittes und Vorrechtes Israels im neuen Bunde, die Beschränkung der Mission auf Israel und die Vorstellung von dem späteren Eintritte der Heidenmission. Dagegen kann der Verfasser nicht der Richtung der strengen Judenchristen angehört haben, da dieselben das Gesetz als mit zur Substanz des Christenthums gehörig betrachteten und daher in der Beobachtung desselben eine religiöse Verpflichtung erkennen mußten. Aber ebenso wenig zeigt er den Einfluß des Paulinismus. Die Hinweisung auf die Heidenmission ist dafür zu kurz und vereinzelt, von einer Antithese gegen das Gesetz als solches ist keine Spur vorhanden, die Rechtfertigung aus dem Glauben klingt nirgendwo an, und von dem Paulinischen Gedanken des Zwischeneintritts der Bekehrung der Heiden in die Ausbreitung des Christenthums unter den Juden ist keine Spur

vorhanden. Endlich tritt aber auch nirgendwo diejenige Anschauungsweise hervor, welche wir bei dem späteren, entwickelteren, insbesondere im Hebräerbrief vorliegenden Judenthume fanden. Es fehlt dazu die Reflexion auf das Opfer und die Beschneidung, die Anschauung des neuen Bundes als Vervollkommenung des alten und die expresse Aufnahme der Heiden in den Gesichtskreis der Betrachtung. Denn die Erzählung von dem Zerreißen des Vorhanges steht nicht allein vereinzelt da, sondern der daraus zu entwickelnde Gedanke an das Opfer und die priesterliche Stellung Christi tritt auch gar nicht hervor, und ebenso enthält der Hinweis auf den geringen Werth des Opfers im Vergleich zu der Erfüllung des Gesetzes der Liebe in der Unterweisung über das höchste Gebot nicht die Forderung der Abschaffung desselben, sondern nur der Unterordnung unter dieses Gebot.

Die Grundschrift repräsentirt daher den Standpunkt des noch in sich abgeschlossenen und von den Controversen und der geschichtlichen Fortentwicklung des Christenthums in der apostolischen Zeit noch unberührten, aber gleichwohl die Keime zu beiden in sich tragenden jüdischen Urchristenthums und steht daher in Parallele mit dem Briefe des Jacobus, wofern man nicht, wozu kein Grund vorhanden ist, darin eine Polemik gegen Paulus sucht. Dieser Standpunkt ist aber, wie wir oben durch Rückschlüsse auf den Ausgangspunkt des jüdischen Christenthums statuirten, der richtige Ausdruck der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu selbst, und die Grundschrift gewährt uns daher ein treues, ja, wie wir sehen werden, das treueste geschichtliche Bild dieser Wirksamkeit, daher sie allein dazu geeignet ist, die Grundlage für eine kritische Construction des Lebens Jesu zu bilden.

b) Marcus.

Da das zweite Evangelium seinem literarischen Charakter nach bloß eine Redaction der Grundschrift darstellt, so ist von demselben nicht zu erwarten, daß es einen jener heterogenen Standpunkt veretrete; vielmehr wird vermuthet werden dürfen, daß es auch in dieser Beziehung nur eine durch besondere Verhältnisse hervorgerufene Modification der Grundschrift bilde. Es ist unsere Aufgabe, im Folgenden durch Betrachtung der vorgenommenen Veränderungen die Richtung zu bestimmen, welche diese Modification genommen. Wie wir gesehen haben, bestehen aber diese Veränderungen nur in Folgendem: 1) in Auslassung der Bergpredigt und der darauf folgenden Er-

zählung sowie der Perikope von der Ehebrecherin und des Schlusses, 2) in kleinen erläuternden Zusätzen, 3) in Abkürzungen namentlich der Reden.

Was die zuerst genannten Veränderungen betrifft, so fällt am meisten die Auslassung der Bergpredigt (Luc. 6) auf. Unter den dazu gehörigen Aussprüchen finden sich jedoch zwei, wozu der Text des Marcus Parallelen bietet, nämlich Luc. 6, 38^c = Marc. 4, 24^b und Luc. 6, 37^c = Marc. 11, 25. Allein sowohl die Form als die Beziehung dieser Sprüche an beiden Orten ist so verschieden, daß deshalb nicht angenommen zu werden braucht, Marcus habe aus der ihm vorliegenden Bergpredigt der Grundschrift nur diese beiden Stellen aufgenommen und das Uebrige beiseite gelassen. Auch wird ja sonst bei den Synoptikern manchmal ein und derselbe Spruch in verschiedener Form und Beziehung wiederholt. Es läßt sich aber auch kein Grund auffinden, weshalb Marcus die Bergpredigt aus seiner Erzählung sollte ausgeschlossen haben. Denn nicht nur giebt er auch sonst größere Reden (Cap. 4 u. 13), sondern der Inhalt der Rede widerspricht auch nicht der von ihm repräsentirten Richtung. Da sich nun hinter Marc. 3, 19, wie Ewald ¹⁾ dargethan hat, eine Lücke im Texte befindet und der offenbare Verlust des Schlusses der ganzen Schrift darauf hinweist, daß uns dieselbe defect überliefert worden ist, so ist anzunehmen, daß an dieser Stelle die Bergpredigt in den Handschriften ausgefallen ist, und zwar wahrscheinlich deshalb, weil sich dieselbe ja außerdem im dritten Evangelium wörtlich vorfand. Dasselbe gilt dann auch von der darauf folgenden Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum. In Betreff der Perikope von der Ehebrecherin dagegen, welche, wie wir oben gesehen haben, ebenfalls nichts darbietet, was den sonst von Marcus aufgenommenen Stoffen heterogen wäre, ist wahrscheinlich, daß sie deshalb von dem Verfasser beiseite gesetzt wurde, weil er ebenso wie Matthäus und Lucas an der milden Behandlung der Ehebrecherin Anstoß nahm.

Die an zweiter Stelle erwähnten Zusätze ²⁾ sind zum größten Theil für unsern Gesichtspunkt indifferent. Dagegen verlangen wenigstens eine Betrachtung folgende: Statt des einfachen Satzes Luc. 6, 5 = Matth. 12, 8 hat Marcus den Ausspruch: „Der Sabbath ist um des Menschen willen geworden und nicht der

¹⁾ Die drei ersten Evangelien übersezt u. erklärt, 1850, S. 208 f.

²⁾ S. das Verzeichniß bei Holzmann a. a. O. S. 110 f.

Mensch um des Sabbath's willen, daher des Menschen Sohn ein Herr auch des Sabbath's ist" (Marc. 2, 27 f.). Der erste Theil des Satzes giebt den bei Matthäus und Lucas nicht ausgesprochenen, aber in dem Begriffe Menschensohn liegenden Grund des zweiten, weshalb der Menschensohn auch über den Sabbath verfügen könne, an und ist daher bloß explicativer Natur. Da aber Marcus sonst die Reden der Grundschrift nicht verlängert, sondern verkürzt und der Ausspruch durchaus das Gepräge der Originalität trägt, so könnte derselbe auch von Matthäus und Lucas ausgelassen sein. — Ebenso zweifelhaft ist die Bezeichnung der Volksmassen bei Gelegenheit der Gleichnißreden als οἱ ἄνθρωποι (Marc. 4, 11), welchen Ausdruck Paulus (1 Cor. 5, 12 f.; Col. 4, 5) von den Nichtchristen braucht; doch ist derselbe in Bezug auf unsere Untersuchung ebenfalls indifferent; — Marcus 6, 3 hat dieser statt des *τέκτονος υἱός* (Matth. 13, 55) oder des *υἱός Ἰωσήφ* (Luc. 4, 22) der Grundschrift *υἱός τῆς Μαρίας* gesetzt, womit der Zusatz *υἱοῦ Θεοῦ* Marc. 1, 1 zu vergleichen ist. Darnach scheint Marcus, abweichend von der Grundschrift, in der Christologie der spätern, in der Kindheitsgeschichte des Matthäus und Lucas vorliegenden Vorstellung von der Gottessohnschaft Jesu gefolgt zu sein. Da jedoch die christologischen Vorstellungen in der apostolischen Zeit kein Criterium für die Richtungen und Parteien derselben sind, so können wir auch aus dieser Stelle für unsern Zweck nichts entnehmen. — Dagegen ist aus der Erläuterung, welche Marcus 7, 3 über die jüdische Sitte giebt, zu schließen, daß er sein Evangelium nicht für Juden, sondern nur für Heidenchristen bestimmt hatte, wie aus dem Ausdrucke *πάντες οἱ Ἰουδαῖοι*, daß das Bewußtsein um seine jüdische Nationalität bei ihm bereits zurückgetreten war, daß er sich in heidenchristlichen Kreisen bewegte und daß er selber der jüdischen Sitte nicht mehr ergeben war. — In dem Ausspruche Jesu über die Ehescheidung unterscheidet sich Marcus von dem übereinstimmenden Texte des Matthäus und Lucas dadurch, daß er auch von einer Entlassung des Mannes durch die Frau redet (Marc. 10, 12). Ueber diesen Zusatz ist eine doppelte Ansicht möglich. Entweder nämlich haben Matthäus und Lucas denselben aus der Grundschrift nicht aufgenommen, weil er außer dem Gesichtskreise des Judenthums lag, oder derselbe rührt von Marcus her und hat die griechische und römische Einrichtung, wonach auch der Frau die Ehescheidung gestattet war, im Auge. Im ersteren Falle wäre anzunehmen, daß Jesus auf die veränderte sociale Stellung des Weibes in der christlichen Ge-

meinde ¹⁾, welche er durch seine eigene Stellung zu den sich ihm anschließenden Frauen angebahnt hatte, sowie auf die auch bei Juden, freilich gegen die Voraussetzung des Gesetzes, vorkommenden Fälle solcher Scheidungen ²⁾ Rücksicht genommen habe. Wie es sich damit auch verhalte, jedenfalls zeigen die Worte, daß Marcus ebenso wie die Grundschrift der jüdischen Sitte gegenüber eine freie Stellung einnahm. — Bei den Worten, welche Jesus bei der Tempelreinigung spricht: „Steht nicht geschrieben, daß mein Haus ein Bethaus genannt werden wird?“ (Marc. 11, 17), hat Marcus den Zusatz: „aller Heiden“ ³⁾. Zwar sind diese Worte wie der übrige Theil des Citats aus Jesaias (56, 7) entlehnt, allein der Verfasser hat bei ihrer Aufnahme schwerlich ein bloß historisches Interesse gehabt, vielmehr ist es, wenn wir die bereits betrachteten Stellen vergleichen, wahrscheinlich, daß sie im Interesse der Heidenchristen geschehen ist. — Schließlich erwähnen wir noch das *ναὸς χειροποιήτος* und *ἀχειροποιήτος* in der Anklage Jesu Marc. 14, 58. Sofern unter dem letztern nur der neue Gottesdienst verstanden sein kann, welcher aus der Wirksamkeit Jesu hervorgehen sollte, enthält dieser Ausdruck einen Gegensatz gegen den Tempeldienst, doch liegt darin allerdings kein besonderes Characteristicum des Marcus, da wir ähnliche Gedanken auch schon in der Grundschrift gefunden haben.

Wir kommen zu den an dritter Stelle erwähnten Abkürzungen. Ein Theil derselben betrifft solche Stücke, für welche sich an anderen Orten Analogien boten oder welche für die Darstellung des Lebens Jesu von geringerem Interesse waren oder anstößig erschienen. Dahin sind zu rechnen die Heilung des Stummen bei Gelegenheit der Anklage der Pharisäer auf Besessenheit (Matth. 12, 22 = Luc. 11, 14), Theile der darauf folgenden Rede Jesu, ferner Matth. 18, 12—15 u. 19, 10—12. Anderes hat er deshalb weggelassen, weil es durch seine concrete Beziehung auf jüdische Verhältnisse für einen heidenchristlichen Leser weniger Interesse hatte; wozu ein Theil der Geschichte Johannis des Täufers, die Exemplificationen der Versuchung in der Wüste, das Citat aus Daniel (Matth. 24, 15) und die Erwähnung des galiläischen Dialektes des Petrus (Matth. 26, 73) gehört. Dann aber findet sich auch eine Abkürzung, welche durch

¹⁾ Vgl. meine Bemerkungen u. f. w. S. 319.

²⁾ Vgl. Meyer zu der Stelle. Außer den genannten Fällen kamen in Folge der Verührung mit griechischer und römischer Sitte gewiß auch noch andere vor.

³⁾ Nicht: aller Völker. Vgl. meine Bemerkungen u. f. w. S. 336.

den geschichtlichen Standpunkt des Marcus veranlaßt ist, nämlich die Auslassung der Aussage Jesu, daß er nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt sei (Matth. 15, 24), in der Erzählung von der Kananiterin. Obgleich dieser Ausspruch, wie wir gesehen haben, richtig verstanden, nicht gegen das Anrecht der Heiden an das Christenthum gerichtet ist, so konnte er doch in seiner harten Form leicht zu einem solchen Mißverständnisse Veranlassung geben. Aus diesem Grunde hat ihn Marcus ausgelassen und dem Ausspruche B. 26 die Worte vorausgehen lassen: „Daß erst die Kinder gesättigt sein“ (Marc. 7, 27^a). Obgleich sich also hierin keine verschiedene Auffassung des Verhältnisses des Christenthums zu den Heiden kundgibt, so schließt doch die Veränderung des Textes insofern eine Verschiedenheit des Gesichtskreises in sich, als Marcus im Interesse der Heidenchristen über die zeitliche Wirksamkeit Jesu hinausblickt und die Schranken des rein judenchristlichen Bewußtseins überschreitet.

Fassen wir diese Veränderungen zusammen, so ergibt sich in Betreff des geschichtlichen Charakters des Marcus Folgendes: Derselbe giebt zwar den Text der Grundschrift am treuesten wieder, kennzeichnet sich dadurch ebenfalls als Judenchristen und theilt im Allgemeinen den Charakter jener Schrift. Doch ist sein geschichtlicher Standpunkt insofern von demjenigen der Grundschrift verschieden, als das nationale Bewußtsein bei ihm bereits zurücktritt, er den Gegensatz zum jüdischen Cultus und zur jüdischen Sitte noch schärft und das Recht der Heiden auf das Christenthum nachdrücklich hervortreten läßt.

Es bedarf hiernach keiner Auseinandersetzung, was davon zu halten ist, wenn der Charakter des Marcus im Unterschiede von den Documenten des Juden- und Heidenchristenthums als neutral oder vermittelnd bezeichnet worden ist. Diese Neutralität und Vermittelung ist, soweit Marcus mit der Grundschrift übereinstimmt, in Wahrheit die ursprüngliche Einheit der später auseinandergetretenen Richtungen, und zwar, wie wir schließen mußten, auf Grund der eigenen Wirksamkeit Jesu. Um das originale und lebensfrische Bild, welches die Grundschrift von der Wirksamkeit Jesu entwirft, aus einem matten, herzigen Compromisse herzuleiten, dazu bedarf es erst einer so künstlichen Exegese, wie sie von den Vertretern der Tendenzkritik geübt wird. Die von Marcus an dem Texte der Grundschrift vorgenommenen Veränderungen aber entspringen ebenfalls keinem Compromiß, sondern einem Standpunkte, der gleicherweise die nationale Grund-

lage des Christenthums wie das dadurch nicht ausgeschlossene und thatsächlich durch die Erfolge der Heidenmission gegebene Recht der Heidenmission wahr. Dieser Standpunkt entspricht aber am meisten dem von Petrus in seinem Briefe vertretenen.

c) Die Hülfschrift.

Wie wir bereits oben bemerkt haben, ist die von Matthäus und Lucas neben der Grundschrift benutzte Hülfschrift im Einzelnen nur wenig erkennbar, da uns hier die Controle fehlt, welche bei der Grundschrift das Vorhandensein einer dreifachen Bearbeitung möglich macht. Wir werden uns daher, um sicher zu gehen und uns nicht in bloßen Muthmaßungen zu verlieren, auf diejenigen Stellen der Hülfschrift beschränken, deren Existenz durch wesentlichen Gleichlaut bei Matthäus und Lucas gewährleistet ist.

Die erste Stelle, welche in Betracht kommt, ist Matth. 5, 18 = Luc. 16, 17. Dieselbe spricht die Unvergänglichkeit des Gesetzes aus, doch erhellt bei beiden aus dem Zusammenhange, daß unter dem Gesetze nicht das mosaische Gesetz schlechthin, sondern das durch Christus vollendete Gesetz zu verstehen ist. Für Matthäus werden wir unten bei Besprechung dieses Evangelisten das Nöthige bemerken, für Lucas aber verweisen wir auf B. 16, wo die Dauer des mosaischen Gesetzes als solchen bis zum Auftreten Johannes des Täufers bestimmt wird, und auf B. 18, wo die Unauflöslichkeit der Ehe gegen das mosaische Gesetz ausgesprochen wird.

Indem Jesus in seiner Rede über Johannes den Täufer sich dahin ausspricht, daß zwar unter den Menschen keiner größer sei als Johannes der Täufer, daß aber ein dem Reiche Gottes Angehöriger, der geringeres Ansehen habe als Johannes, dennoch größer sei als dieser (Luc. 7, 28 = Matth. 11, 11), setzt er einen Unterschied zwischen dem alten und neuen Bunde, wonach dieser an innerem Werthe hoch über jenem steht. Johannes wird dann weiter als Asket, Jesus als essend und trinkend dargestellt (Luc. 7, 33 f. = Matth. 11, 18 f.), daher sich der Verfasser den letztern nicht als Ebionit, sondern als Gegner der gottesdienstlichen Askese gedacht hat.

Die Aussprüche gegen die Verstocktheit israelitischer Städte (Luc. 10, 12—16 = Matth. 11, 20—24) sind insofern bemerkenswerth, als sie in dem gleichzeitigen Hinweise darauf, daß es Sodom, Tyrus und Sidon besser im Gerichte ergehen werde als ihnen, einen scharfen Gegensatz gegen das bloß auf die israelitische Geburt gegründete Privilegium des vulgären Judenthums enthalten.

Dasselbe gilt auch von dem Ausspruche Luc. 11, 31 f. = Matth. 12, 41 f. Außerdem enthält derselbe in dem Vergleiche Jesu mit Salomo und Jonas, wozu Luc. 10, 24 = Matth. 13, 17 eine Parallele bildet, den Gedanken, daß seine Person über den Koryphäen des alten Bundes stehe. Ist dies nun zwar zunächst darin begründet, daß Jesus die messianische Idee des alten Bundes in sich realisiert weiß, so ist doch eben damit, zusammengehalten mit den vorhergehenden und noch zu betrachtenden Aussprüchen, ein durchgreifender innerer Unterschied zwischen Gegenwart und Vergangenheit gesetzt.

Die Aussagen Jesu gegen die Pharisäer Luc. 11, 39 u. 42 = Matth. 23, 25 u. 23 erheben die Anklage gegen diese, daß sie, statt die sittlichen Vorschriften des Gesetzes zu befolgen, sich mit einer kleinflichen Befolgung cultischer Vorschriften begnügten. Darin spricht sich eine so entschiedene Ueberordnung des Sittengesetzes über die letzteren aus, daß der Verfasser jedenfalls eine freie Stellung zum Mosaismus eingenommen haben muß.

Das Wort Jesu bei Lucas 12, 51—53 = Matth. 10, 34—36, daß in Folge seiner Wirksamkeit Zwiespalt unter den Familiengliedern entstehen werde, contrastirt insofern mit dem Geiste des Gesetzes, als dasselbe die Familie als eine geschlossene Einheit denkt, in der die Individualität dem Willen des Hausvaters streng untergeordnet ist. An ihre Stelle soll der Zwiespalt der Principien treten, nicht zwar um die Einheit der Familie überhaupt aufzuheben, wohl aber als eine temporäre Folge des die natürlichen Bande der religiösen Freiheit, welche noch ganz außer dem Gesichtskreise des Gesetzes lag, unterordnenden christlichen Geistes. Parallel damit ist Luc. 14, 26 = Matth. 10, 37.

Aus der Rede Jesu über die zukünftigen Ereignisse bei Luc. 17 = Matth. 24 kommen die Verse Matth. 27 u. 28 = Luc. 24 u. 37 in Betracht. Dieselben enthalten in dem Gleichnisse vom Blitze die Vorstellung, daß die Parusie Jesu auf dem ganzen Erdkreise sichtbar sein werde. Hierauf folgen aber die Worte: „Wo nun irgend das Aas ist, da sammeln sich die Adler“, welche nur auf das Wo der Parusie gehen können (Luc. V. 37, vgl. Matth. V. 26). Mit dieser sprichwörtlichen Redensart soll aber der Gedanke ausgedrückt werden, daß der Messias da erscheinen werde, wo die Auserwählten seien (vgl. Luc. V. 34—36; Matth. V. 24 u. 31)¹⁾. Da nun aber der

¹⁾ S. meine Bemerk. u. f. w. S. 337.

Verfasser der Hülfschrift, wie sich aus der folgenden Stelle, welche wir betrachten, ergibt, seinen nationalen Standpunkt ebenso wenig verleugnet wie derjenige der Grundschrift, so hat er bei den Ausgewählten gewiß ebenso wie dieser an die gläubigen Israeliten gedacht und der Ort der Erscheinung Jesu ist ihm also gleichfalls Israel. Daß er aber bei dieser Vorstellung keinem schroffen Particularismus gehuldigt hat, dafür bürgen die bisher betrachteten Stellen.

Noch berühren wir die Verheißung Jesu, daß die Jünger dereinst die zwölf Stämme Israels richten sollten (Luc. 22, 30^b = Matth. 19, 28). Diese Stelle zeigt deutlich, daß der Verfasser annahm, die Sendung der Zwölfe habe sich nur auf Israel erstreckt; denn darauf weist ja schon die Zwölfszahl, aber auch das Gericht selber hin. Er theilt also mit der Grundschrift die Vorstellung von der centralen Stellung Israels in der Heilsökonomie; doch ist ihm deshalb der Gedanke an ein allgemeines Gericht, wie wir oben gesehen haben, nicht fremd.

Die betrachteten Stellen genügen, um zu constatiren, daß der Verfasser der Hülfschrift im Wesentlichen derselben Richtung angehört wie derjenige der Grundschrift. Mit ihm hat er gemein die Vorstellung von der Erhabenheit des neuen Bundes über den alten, von dem Geseze Christi als der Vollendung des alten, von dem streng ethischen Charakter des Christenthums, von der Unterordnung der cultischen Vorschriften unter das Sittengesetz und von der centralen Stellung Israels im neuen Bunde. Doch reicht allerdings der Stoff nicht aus, um darzuthun, wie weit diese Uebereinstimmung sich auch auf das Einzelne erstreckt.

d) Matthäus.

Die bei Matthäus zu betrachtenden Eigenthümlichkeiten bestehen der Natur der Sache nach A) in Veränderungen der Grundschrift und B) Erweiterungen derselben.

A) Veränderungen der Grundschrift. Von ihnen kommt ein Theil der kleineren auf Rechnung des Strebens nach Verdeutlichung des Gedankens und Abglättung der Form; andere sind bloß veranlaßt, durch eine verschiedene Relation, welche der Verfasser benutzte, oder beruhen auf sagenhafter Ausbildung des geschichtlichen Stoffes; noch andere, bestehend in Auslassungen und Abkürzungen, entspringen dem Umstande, daß sich Analogien für die betreffenden Stücke fanden oder daß sie anstößig erschienen, wie die Erzählung von der Ehebrecherin; wieder andere, in Umstellungen des Stoffes bestehend, sind

durch die Art der Compilation, insbesondere die kategorienmäßige Gruppierung des Materials, hervorgerufen. Zu den charakteristischen Aenderungen von unserem Gesichtspunkte sind aber auch nicht zu rechnen die häufigen Citate nach dem Grundtexte des Alten Testaments, denn dieselben sind keine Kennzeichen für die Stellung des Verfassers zu dem Geseze und zu den Privilegien Israels, wie die analogen Citate bei Paulus beweisen, sondern zeigen nur, daß derselbe ein palästinensischer Judeuchrist war. Ebenso ist auch die Meinung ungegründet, daß diese Citate den Zweck hätten, Jesum als den Messias gegenüber den Ungläubigen zu erweisen; denn das erste Evangelium ist ebenso wie die anderen seinem ganzen Charakter gemäß (vgl. auch Stellen wie 28, 15) nur für Christen bestimmt. Dem jüdischen Christen waren die alttestamentlichen Citate ebenso natürlich, wie es uns heutzutage Citate aus dem Neuen Testamente sind.

Dagegen sind schon näher in Betracht zu ziehen die Aenderungen, welche Matthäus in der Bergpredigt mit dem Texte der Grundschrift vorgenommen hat. Er läßt dieselbe nicht bloß an die Jünger, sondern auch an das Volk gehalten sein (Matth. 7, 28), verwandelt die Armen in geistig Dürstige (5, 3), die Hungernden in nach Gerechtigkeit Verlangende (5, 6) und läßt die Weherufe über die Reichen aus. Diese Veränderungen beruhen, wie wir anderswo gezeigt haben ¹⁾, darauf, daß dem Verfasser der richtige Gesichtspunkt für das Verständnis der Lehrreden Jesu, welches sich auf die Unterscheidung einer zwiefachen Lehrweise, je nachdem er zu dem Volke oder zu den Jüngern redet, gründet, abhanden gekommen ist. Indem er die Bergpredigt zugleich an das Volk gehalten sein läßt, kann er die Armen und Hungernden nicht mehr im eigentlichen Sinne auffassen, sondern muß die Ausdrücke geistig deuten, sind ihm ferner, da die Reichen nun nicht mehr im Gegensatz zu den dürstigen Gläubigen stehen, die Weherufe über jene austößig, daher er sie ausläßt. Denn was die aus der Grundschrift aufgenommene Stelle 19, 23 f. betrifft, so ist dieselbe, wie wir oben gezeigt haben, kein Beleg für eine ebionitische Ansicht von Reichthum und Armuth. Aus dieser Eigenthümlichkeit des Matthäus aber ist zu schließen, daß derselbe das Christenthum volkstümlicher aufgefaßt hat als sein Vorgänger.

In der Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum hat Matthäus zu den Worten der Grundschrift (8, 10) noch den Zusatz, daß

¹⁾ Bemerkungen u. s. w. S. 321 ff.

Viele von Osten und Westen kommen würden, um mit Isaak und Jakob im Himmelreiche zu sitzen, während die Söhne des Reiches in die Gehenna verwiesen würden. Hiernach haben die gläubigen Israeliten von vornherein Theil am Himmelreiche; zu ihnen kommen dann die Heiden hinzu, während diejenigen, welche sich für die Söhne (Angehörigen) des Reiches halten, es aber durch ihren Unglauben (B. 10) nicht sind, von demselben ausgeschlossen werden. Daraus ergibt sich zwar einerseits, daß der Verfasser Interesse an der Heidenmission hat, aber andererseits auch, daß er das geschichtliche Vorrecht Israels innerhalb des Christenthums deshalb nicht aufgibt. Daß aber hierin kein Widerspruch liegt, brauchen wir nicht mehr zu beweisen.

Eine universelle, durch die Heidenmission angeregte Anschauung des Christenthums verräth auch der Zusatz „καὶ τοῖς ἔθνεσιν“, welchen Matthäus 10, 18 zu den Worten des Marcus 13, 9 giebt, indem, wie Meyer richtig bemerkt hat ¹⁾, das Zeugniß an die Heiden dadurch dem an die Juden (αὐτοῖς) coordinirt wird.

Die Aussagen Jesu über die Ehescheidung (19, 3 ff., vgl. 5, 27) unterscheiden sich von den parallelen in der Grundschrift dadurch, daß sie nur den Fall der Ehescheidung von Seiten des Mannes setzen, daß sie den Ehebruch als Ausnahme von der Regel statuiren und sämmtlich an die Pharisäer gerichtet sind, während nach Marc. 10, 10 die absolute Verwerfung der Ehescheidung nur gegenüber den Jüngern ausgesprochen wird. Der erste Umstand entspringt einer engeren Anlehnung an das mosaische Gesetz, welches den Fall der Ehescheidung von Seiten des Weibes nicht kennt; ebenso der zweite, indem darnach Jesus nur eine strengere Auslegung von Deut. 24, 1 giebt, als sie die Pharisäer beliebten; der dritte aber beruht auf einem Mangel der Unterscheidung in den Elementen der Reden Jesu, von dem vorhin schon die Rede war. Dieselbe Veranlassung haben aber im letzten Grunde auch die beiden anderen. Da nämlich dem Verfasser das mit dieser Unterscheidung gegebene Princip und damit der Schlüssel zum Verständniß des Ehegesetzes Christi abhanden gekommen war ²⁾, so griff er dem Contexte gemäß auf das mosaische Gesetz zurück. Die genannten Abweichungen rühren daher nicht von einer streng jüdischen Anschauungsweise her, sondern sind im Gegentheil das Zeichen eines, freilich das Ursprüngliche verwischenden, volksthümlichen Universalismus.

¹⁾ Vgl. den Comment. zu d. St.

²⁾ Vgl. Bemerk. u. s. w. S. 319 f.

In der Unterredung über das höchste Gebot (Matth. 22, 34 ff.) hat Matthäus die Hinweisung auf den einen Gott Israels (Marc. 12, 29) ausgelassen und alsdann statt der Befräftigung der Antwort Jesu durch den Fragesteller (B. 32 f.) die Worte hinzugefügt: „In diesen zweien Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.“ Durch die erste Aenderung hat er wahrscheinlich nach seiner Meinung Ueberflüssiges übergehen wollen, wodurch jedoch der echt hebräische Charakter der Stelle verwischt worden ist; die letztere aber ist bedeutsam durch den in den Worten liegenden Gedanken, daß der Werth und die Geltung von Gesetz und Propheten davon abhängig ist, daß in ihnen das Gebot der Liebe verkündigt wird. Wir werden hierauf bei der Betrachtung von Matth. 5, 17 ff. zurückkommen.

In der großen eschatologischen Rede Jesu hat die Weissagung über das Schicksal der Jünger (Marc. 13, 9) bei Matthäus noch den Zusatz bekommen: „Und ihr werdet gehaßt sein von allen Heiden um meines Namens willen“ (Matth. 24, 9). Natürlich ist hier das *πᾶντων* mit Ausschluß der gläubig gewordenen Heiden zu verstehen. Die Worte zeigen aber, daß der Blick des Verfassers durch die Verfolgung der Jünger von Seiten der Heiden sich über die von der Grundschrift gegebenen Andeutungen (Marc. 13, 9b), welche noch keine außerjüdische Wirksamkeit derselben voraussetzen, hinaus erweitert hat, daher er die Rede auch nicht bloß an die in der Grundschrift genannten vier Jünger (Marc. 13, 3), sondern an die Jünger überhaupt (Matth. 24, 3) gehalten sein läßt. Ebenso deuten auch die Worte: „Und alsdann werden alle Geschlechter auf Erden wehklagen“ (Matth. 24, 30) auf eine universellere Vorstellung von der letzten Katastrophe, welche allerdings auch schon die Worte der Grundschrift (Marc. 13, 24) wenigstens voraussetzen, hin. Desgleichen ist die umständlichere Erwähnung der Heidenmission bei Matthäus (24, 14) durch die factisch eingetretene Heidenmission veranlaßt.

Der Schluß der Grundschrift hat, wie wir schon oben bemerkten, jedenfalls auch eine Veränderung durch Matthäus erfahren. Da nämlich der Gesichtskreis der Grundschrift, wie wir gesehen haben, wesentlich durch das Interesse für Israel begrenzt ist, so ist nicht anzunehmen, daß dieselbe die Zwölfe habe an die Heiden gesandt werden lassen (Matth. 28, 19), um so mehr, da diese Annahme nicht geschichtlich ist ¹⁾ und der Ausspruch auch sonst die Spuren einer Lehr-

¹⁾ Vgl. Bemerk. u. f. w. S. 333 ff.

weise trägt, welche der einfachen und ursprünglichen Anschauung der Grundschrift fremd ist ¹⁾. Das Stück ist daher jedenfalls ein Product des Matthäus und bekundet das Interesse, welches derselbe an der Heidenmission nimmt; doch tritt er deshalb dem Vorrechte der Israeliten nicht zu nahe, denn die Sendung der Apostel an diese hat er früher schon berichtet (10, 5). Beide Stellen stehen aber auch nicht im Widerspruch, sondern der Verfasser hat angenommen, daß Jesus, nachdem er die Jünger früher bloß an Israel gesandt hat, sie nunmehr, nachdem die christliche Gemeinde innerhalb derselben begründet ist, auch an die Heiden sendet, eine Annahme, welche bei ihm wahrscheinlich auf einem unkritischen Rückschlusse von den späteren Verhältnissen der apostolischen Zeit beruht ²⁾.

B) Erweiterungen der Grundschrift. Hier haben wir zunächst die Vorgeschichte ins Auge zu fassen. Dieselbe trägt in dem mit Abraham beginnenden Stammesregister, in der Erzählung vom Aufenthalte des Kindes Jesu in und der Rückkehr aus Aegypten, in der Annahme der Geburt Jesu in Bethlehem und in den mehrfachen Hinweisen auf prophetische Stellen ein stark alttestamentliches Gepräge. Aber sie ist dennoch nichts weniger als ebionitisch, sondern hat in der Erzählung von den Magiern ein stark universalistisches Element. Sofern dieselben Heiden sind, welche nach prophetischer Vorstellung (vgl. Jes. 60, 3 ff.) kommen, um dem Messias zu huldigen, sind sie dem Verfasser Prototyp der zukünftigen Befehrung der Heiden.

Unter den Erweiterungen der Bergpredigt heben wir nachstehende Stellen hervor: zuerst 5, 14, wo Jesus die Jünger als das Licht der Welt bezeichnet und ihnen daher eine universelle Wirksamkeit zuschreibt, dann aber besonders V. 17 f.: „Wähnet nicht, daß ich gekommen bin, um das Gesetz und die Propheten aufzuheben; ich bin nicht gekommen, um aufzuheben, sondern vollständig zu machen; denn wahrlich, ich sage euch, bis der Himmel und die Erde vergangen sein wird, wird nicht ein Buchstabe oder Strichlein des Gesetzes vergehen, bis daß Alles geschehe.“ Da Matthäus die in der Grundschrift vorliegenden antinomistischen Aussprüche Jesu mit aufgenommen hat, er ferner, wie wir gesehen haben, den Werth von Gesetz und Propheten dadurch bedingt sein läßt, daß sie das Gebot der Liebe vertreten (22,

¹⁾ Vgl. meine Schrift über die Idee Gottes als des Vaters, S. 63 f.

²⁾ S. am unter Nr. 1 a. D.

40), womit Stellen wie 15, 8 u. 23, 23 zu vergleichen sind, endlich von V. 21 an Beispiele jener Vervollständigung des Gesetzes gegeben werden, welche nicht nur die ceremonielle Seite des Gesetzes ganz bei Seite liegen lassen, sondern selbst die ethischen Gebote noch weiter bilden und lediglich unter dem Gesichtspunkte der ethischen Gerechtigkeit (V. 20) stehen, so kann unter dem Gesetze in V. 18 nicht das Gesetz schlechthin, sondern nur das von Jesu vollendete Gesetz verstanden sein ¹⁾. Dieses ist dann allerdings mit dem sittlichen Kerne des mosaischen Gesetzes, welchen die Propheten, die neben dem Gesetze genannt werden (V. 17), von den ceremoniellen Elementen getrennt und weiter gebildet haben, relativ identisch, daher Matthäus den *νόμος* schlechthin nennen kann, ohne fürchten zu brauchen, mißverstanden zu werden. Nur so wird uns die Antithese gegen die Gerechtigkeit der Pharisäer in V. 20 (vgl. 23, 23) verständlich. Die citirte Stelle ist daher nicht darnach angethan, um daraus auf eine ebionitische Anschauung des Matthäus vom Gesetze zu schließen; vielmehr stimmt er hierin mit der Anschauung der Grundschrift vom Gesetze vollkommen überein. — Die Aussprüche Jesu über Almosen, Gebet und Fasten (6, 1—18) nehmen zwar den Standpunkt der gesetzlichen Leistung ein (V. 1, 3, 6, 18), indem sie sich an die drei guten Werke des späteren pharisäischen Judenthums anlehnen; allein es ist dies theilweise mehr volksthümliche Form als Princip des Inhalts, der ja gerade durch die Ausschließung der Ostentation jener Richtung entgegengesetzt ist. Doch ist allerdings nicht zu verkennen, daß die Aufnahme dieser Stücke in die Bergpredigt im Grunde auf einem Mangel an Verständniß ihrer Tendenz beruht ²⁾. Dieser Ansatz zur Gesetzmäßigkeit ist aber kein Kennzeichen des strengen Judenthums, sondern einer volksthümlichen Auffassung des Christenthums, welche wir in der altkatholischen Kirche durchgeführt finden.

Auf eine universelle Vorstellung vom Christenthum deutet auch die Erklärung, welche Jesus von dem Gleichnisse vom Unkraute im Weizen giebt, indem er darin (Matth. 13, 38) den Acker, auf welchem der Same ausgestreut wird, auf die Welt schlechthin deutet.

Die Weissung, welche Jesus den ausziehenden Jüngern giebt, nicht zu Heiden und Samaritern, sondern nur zu den Juden zu gehen (Matth. 10, 5 f.), gilt zwar zunächst nur für die zeitweilige Aus-

¹⁾ Vgl. Ritschl, altkath. Kirche, S. 35 ff.

²⁾ Vgl. Bemerkungen u. s. w. S. 321 ff.

sendung der Jünger, aber mit der Erzählung von der Kananiterin zusammengehalten, enthält sie doch den Grundsatz, die Thätigkeit der Zwölfe wie die eigene auf Israel zu beschränken ¹⁾. Matthäus aber läßt, wie wir gesehen haben, diesen Particularismus später in den Universalismus übergehen. Zwar stehen damit Stellen wie 10, 23, wo die Anwesenheit der Zwölfe in Palästina bis zur Parusie vorausgesetzt wird, und 19, 28, wo die Jünger als Beisitzer beim Gerichte über die zwölf Stämme fungiren, während sie bei dem Gericht über die Heiden (Cap. 25) nicht als solche erwähnt werden, in Widerspruch; allein der Verfasser hat, wozu sich auch sonst Beispiele finden, diese Stellen aus seinen Quellen (die letztere sicher, wahrscheinlich aber auch die erstere, aus der Hülfschrift) aufgenommen, ohne diesen Widerspruch zu gewahren.

Die Erzählung des Matthäus von dem Wandeln des Petrus auf dem Meere (14, 28 ff.) zeigt, daß er ebenso wie die anderen Evangelisten diesem Apostel eine hervorragende Stellung im Jüngerkreise zuschrieb, daß diese Auszeichnung aber nicht wie bei den Ebioniten einer Parteilstellung entsprang (vgl. 14, 30 f.). Dasselbe gilt auch von der Erzählung des messianischen Bekenntnisses Petri, denn die Auszeichnung, welche er bei dieser Gelegenheit empfängt (16, 17—19), hindert den Verfasser nicht, den nachfolgenden schweren Tadel zu berichten (B. 23).

Das in Matth. 18, 15—20 angegebene Disciplinarverfahren in der Gemeinde ist wenigstens zum Theil der Synagoge entlehnt und zeigt insofern, daß der Verfasser selbst Judenchrist war und sich in einer judenchristlich verfaßten Gemeinde bewegte; nicht aber kann daraus geschlossen werden, daß er sein Evangelium lediglich für Judenchristen bestimmt hat, da ja in gemischten Gemeinden das Profelytenverhältniß der Heidenchristen ihre Unterwerfung unter die judenchristliche Verfassung zur Folge hatte.

Die Parabel Matth. 20, 1—16 enthält den Gedanken, daß der zeitliche Vortritt im Dienste Gottes zu keiner größeren Belohnung bei der Parusie berechtige. Zwar ist dabei nicht an die Heiden zu denken, da der Weinberg, wie wir bereits oben bemerkten, das Volk Israel bezeichnet; aber die Parabel bekundet jedenfalls den, den Ansprüchen der Hierarchen entgegengesetzten, ethischen Standpunkt des Evangelisten. Ein Analogon dazu bildet der Ausspruch Matth. 21, 43, sofern nach demselben das Reich Gottes von den Häuptern des

¹⁾ Vgl. Bemerkungen u. s. w. S. 331.

Volkess (vgl. B. 23 u. 43), welche vor Allen darauf Anspruch zu haben meinen, auf die von ihnen Verachteten in demselben (vgl. B. 32), die nach alttestamentlichem Typus (vgl. 1 Petr. 2, 9) als *ἔθνος* bezeichnet werden, übertragen werden soll¹⁾, und 22, 9 f., wo ebenfalls bei den von der Straße Hereingeholten nicht an die Heiden, sondern an diese letzteren zu denken ist (vgl. Luc. 14, 21).

Aus der großen Rede Jesu gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matth. 23) ist Folgendes hervorzuheben: In B. 2 bezeichnet Jesus diese Classe als diejenigen, welche sich auf den Stuhl Moses gesetzt haben, und fügt dann die Worte hinzu: „Alles, was sie euch sagen, das thut und haltet, aber nach ihren Werken sollt ihr nicht thun.“ Sofern Jesus hier die Pharisäer und Schriftgelehrten als die Nachfolger Moses in der Gesetzgebung hinstellt, deren Vorschriften man befolgen müsse, statuirt er die Gültigkeit des ganzen Gesetzes. Ebenso erimirt er auch in B. 23 nicht von den minutiösen cultischen Vorschriften, sondern ordnet sie dem Sittengesetz nur unter (B. 23 f.). Darin scheint ein Widerspruch mit den sonst bei Matthäus vorgefundenen Vorstellungen vom Gesetze zu liegen. Allein es ist wohl zu beachten, daß jene Rede an die Jünger und das Volk zugleich gehalten ist (B. 1). Da nun auch sonst erhellt, daß Matthäus hier Elemente verschiedener Reden zusammengestellt hat, so ist die Bemerkung B. 1 summarisch zu verstehen, so daß ein Theil der Rede, insbesondere B. 8—12, an die Jünger, ein anderer Theil an das Volk gehalten ist. Zu dem letztern ist dann auch der citirte Ausspruch zu rechnen, der also die Gültigkeit der von den Pharisäern und Schriftgelehrten fortgesetzten Gesetzgebung nur für das Volk statuirt²⁾. Doch ist sich Matthäus hierüber wohl nicht klar geworden, wie wir denn auch sonst bereits zu bemerken Gelegenheit hatten, daß er die verschiedenen Elemente der Reden Jesu nicht in der Weise von einander gesondert hat, wie dies die Grundschrift thut. Jedenfalls aber kann er nach seinem sonstigen Charakter weder das Gesetz noch die Vorschriften der Pharisäer und Schriftgelehrten als bindend für die Christen erachtet haben. Uebrigens aber fordert auch diese Rede eine entschiedene Unterordnung der cultischen Vorschriften unter die sittlichen (B. 23 u. 26)³⁾.

¹⁾ Vgl. Bemerkungen u. s. w. S. 332.

²⁾ Vgl. Bemerkungen u. s. w. S. 317 u. 322.

³⁾ Dieser Mangel an kritischem Verständniß der Reden Jesu ist gewiß auch sonst vorhanden gewesen. Insbesondere ist er bei den strengen Judenthümern

Außer dem Gerichte über Israel, bei welchem die Jünger als Beisitzer fungiren (Matth. 19, 27 f.), schildert Matthäus noch ein Gericht über die Heiden; denn nur auf diese letzteren passen die einzelnen Momente der Schilderung ¹⁾. Wie das vollendete Gottesreich zuerst in Israel constituiert wird und dann die Heiden in dasselbe aufgenommen werden, so findet auch ein Gericht zuerst über Israel und dann über die Heiden statt. Das erstere betrifft jedoch nur die nicht gläubig gewordenen Israeliten, da die *ἐκλεκτοί* nicht mehr Gegenstand des Gerichtes sind ²⁾, während das Gericht über die Heiden Gläubige und Ungläubige umfaßt (vgl. B. 34). Dem Verfasser ist also das Gottesreich unmittelbar gegenwärtig nur in Israel, daher die gläubigen Heiden sich dem Gerichte unterwerfen müssen, ehe sie in dasselbe eintreten; doch ist andererseits die Schilderung dieses Gerichtes wieder ein Zeichen seines universellen Standpunktes.

Der Ausdruck *παρὰ Ἰουδαίους* endlich (Matth. 28, 15) zeigt, daß in dem Verfasser, obgleich er selbst Jude ist, doch das Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft schon so mächtig ist, daß das nationale Bewußtsein darüber zurücktritt.

Wir fassen die Resultate der angestellten Analyse des Matthäus in folgenden Sätzen zusammen: 1) In den Grundlagen seiner Anschauungsweise, der ethischen Auffassung der berichteten Lehren und Handlungen Jesu, der Vorstellung von der Erhabenheit des neuen über den alten Bund, der Scheidung des sittlichen und ceremoniellen Inhaltes des Gesetzes, der Anlehnung an den Prophetismus, dem Gegensatz zu den particularistischen Ansprüchen des Pharisäismus, der Verbovollkommenung des Gesetzes auf Grund des Gebotes der Liebe, der freien Stellung zu der traditionellen religiösen Sitte, stimmt der Verfasser im Wesentlichen mit der Grundschrift, welche die Grundlage seiner Erzählung bildet, überein. 2) Dagegen weicht er von dieser dadurch ab, daß er den Eintritt der Heiden in das Gottesreich in dem Maße zum Gegenstande seines Interesses macht, daß er die Zwölfe später von Jesus auch an die Heiden gesandt werden läßt; doch verleugnet er deshalb nicht die centrale Stellung Israels im

vorauszusetzen, da doch angenommen werden muß, daß dieselben sich für ihre Grundsätze auf die Autorität Jesu beriefen. Er wurde aber bei denselben durch die Meinung befördert, Jesus habe wie Moses die Gründung eines neuen theokratischen Staates beabsichtigt.

¹⁾ Vgl. meine Bemerkungen u. s. w. S. 337 f.

²⁾ Vgl. am eben a. D.

göttlichen Reiche und den Vortritt desselben in der Heilsökonomie. 3) Jedoch ist er nicht dahin gelangt, diesen universellen Standpunkt durchweg an dem ihm vorliegenden Stoffe geltend zu machen, sondern er hat insbesondere aus der Hülfschrift auch solche Aussprüche aufgenommen, welche dem von dem nationalen Gesichtspunkte des Judenthums noch beherrschten Bewußtsein entsprungen sind. 4) In seiner Stellung zum Geseze und zu dem traditionellen Judaismus ist der Verfasser insofern über die Grundschrift hinausgegangen, als er in Folge seiner mehr volksthümlichen Anschauung des Christenthums auch solche Aussprüche Jesu, welche mehr der Ausdruck eines geläuterten Volks- als des genuin-christlichen Bewußtseins waren, aufgenommen, dieselben mit Aussagen der letzteren Art vermischt oder diese jenen entsprechend verändert hat. 5) In Bezug auf die Würdigung der verschiedenen Apostel zeigt der Verfasser nicht die Farbe einer Parteistellung. 6) Das christliche Gemeindebewußtsein ist bei ihm so weit ausgebildet, daß das nationale darüber bereits zurücktritt. 7) Zwar war der Verfasser nicht nur selbst Judenthümlich, sondern die Gemeinde, welcher er angehörte, muß auch ihrem Grundcharakter nach judenchristlich gewesen sein; doch befanden sich in derselben entweder auch Heidenchristen, oder der Verfasser schrieb für einen weiteren Kreis gemischter Gemeinden.

Nach dem Vorstehenden kann kein Zweifel mehr darüber sein, welchem Kreise der christlichen Urgemeinde das Matthäusevangelium entsprungen ist. Es ist die oben geschilderte Faction des vorgeschrittenen Judenthums, jedoch in derjenigen Phase ihrer Entwicklung, welche die Zerstörung Jerusalems noch nicht hinter sich hat und daher zwar in Folge der Fortschritte des Heidenchristenthums zu einer universellen Anschauung hindrängt, jedoch dabei noch nicht zu derjenigen Entschiedenheit und Klarheit gelangt ist, welche nothwendig war, um über die Differenzen des nationalen und christlichen Bewußtseins hinaus zu einem Standpunkte zu gelangen, welcher, wie der des Evangelisten Johannes, die Gegensätze zur Einheit zusammenfaßt, indem er jenes diesem organisch einfügt und unterordnet. Es ist dem Verfasser daher auch nicht gelungen, die verschiedenen Elemente der überlieferten Stoffe dem eigenen Bewußtsein entsprechend zu ordnen und zu gestalten. Hierin bietet sich für das Evangelium im neutestament-

lichen Canon keine Parallele, wie es denn auch in der berührten Accommodation an das volksthümliche Bewußtsein, wodurch es am ehesten an die altkatholische Literatur erinnert, einzig in seiner Art dasteht.

Es bleibt uns noch übrig, in der Kürze die abweichenden Auffassungen des Evangeliums zu berühren ¹⁾. Die Mehrzahl derselben sieht im Matthäus ein Product des prononcirten Judenthums. Das Meiste von dem, was hierfür angeführt wird, wie die jüdische Genealogie Christi und die zahlreichen alttestamentlichen Citate nach dem Grundtexte, bedarf jedoch nicht einmal mehr einer Widerlegung, da es in gar keiner Beziehung zu den charakteristischen Merkmalen der Parteien in der apostolischen Zeit steht. Der Hinweis auf Stellen wie 5, 17; 10, 5; 15, 24 aber kann gemäß der gefundenen Bedeutung derselben gar keinen Beweis mehr abgeben. Dagegen sehen Hilgenfeld ²⁾ und Röstlin ³⁾ in Matthäus die Uebersetzung einer jüdenchristlichen Schrift durch einen Katholiken. Dieses Urtheil gründet sich aber darauf, daß in demselben universalistische und particularistische Elemente unvermittelt neben einander lägen. Dieser Particularismus ist jedoch, wie wir gesehen haben, nicht der des ebionitischen Judenthums, sondern der Particularismus des das Recht der Heidenchristen nicht ausschließenden, von den Uraposteln selbst vertretenen und von der providentiellen Stellung Israels durchdrungenen, urchristlichen Bewußtseins und verdient daher diesen Namen nur in beschränktem Sinne. Die betreffenden Stellen kommen aber größtentheils, wenn nicht alle, auf Rechnung der vom Verfasser in compilatorischer Weise benutzten beiden Quellen. Jener Universalismus aber ist nachweisbar nicht derjenige des späteren Katholicismus (an diesen fanden wir nur wenige Anklänge, die sich jedoch nicht auf die Stellung des Heidenchristenthums bezogen, sondern der volksthümlichen Anschauungsweise des Verfassers entsprangen), denn dagegen streitet sowohl der historische Gesichtskreis, welchen das Evangelium einnimmt, als der nachgewiesene religiöse Charakter desselben. Von einem unvermittelten Gegensatz beider Elemente aber kann nur insofern die Rede sein, als der Verfasser einige seiner eigenen Anschauung widersprechende Aussprüche aus den Quellen aufgenommen

¹⁾ Vergl. Holtzmann a. a. O. S. 377 ff.; Bleek, Einleitung in das N. T. S. 281 f.

²⁾ Die Evangelien nach ihrer Entstehung und Bedeutung, S. 106 ff.

³⁾ Ursprung und Composition der synopt. Evangelien, S. 44.

hat, ohne sie sich zu assimiliren. Im Uebrigen aber steht die Vorstellung von der centralen Stellung und dem Vortritte Israels in der Heilsökonomie nur im Gegensatz zu einem abstracten oder gar antijüdischen Universalismus, wie ihn die altkatholische Literatur zeigt, nicht aber zu dem geschichtlich gefaßten Universalismus des Matthäus und anderer biblischen Schriftsteller. Ebenso ist aber auch die neueste Auffassung von Holtzmann ¹⁾ unzulänglich, wonach das Evangelium das Judenthum im Bewußtsein seines Rechtes stärken, das Judenthum selbst angreifen will und ein aus der religiösen und nationalen Einheit mit dem Judenthum noch nicht herausgetretenes, sondern noch innerhalb ihrer sich bewegendes Bewußtsein voraussetzt. Von jener Tendenz haben wir in dem Evangelium nichts gefunden und die dazu gerechneten Elemente, welche größtentheils den Quellen entlehnt sind, sind lediglich der objective Ausdruck für das religiöse und geschichtliche Bewußtsein dieser sowie des Matthäus selbst, welcher sein Werk auch nur für Christen bestimmt hat. Die Charakteristik des Standpunktes des Verfassers aber als Repräsentanten des Judenthums im engeren Sinne widerstreitet den Resultaten unserer Analyse, aus welchen sich vielmehr ein selbst über die realen Grundlagen hinausgehender, historisch gefaßter Universalismus des Bearbeiters ergeben hat.

e) Lucas.

Die Eigenthümlichkeiten des Lucas bestehen wie die des Matthäus A) in Abänderungen der Grundschrift und B) in Erweiterungen derselben.

A) Abänderungen der Grundschrift. Ein Theil derselben ist wie bei Matthäus von keinem Belang für unsere Untersuchung, sondern beruht auf ähnlichen Gründen wie bei diesem oder entspringt der Rücksichtnahme auf das individuelle Interesse des Lesers, für welchen der Evangelist schreibt, sowie dem Bestreben, den Umfang der Schrift nicht zu weit auszudehnen. Zu denjenigen dagegen, in welchen sich eine veränderte Anschauungsweise offenbart, könnte man zunächst die Auslassung dessen, was die Grundschrift über das ascetische Leben des Johannes (Marc. 1, 6) berichtet, zählen. Allein daß der Grund derselben nicht der freie Standpunkt des Verfassers bezüglich der jüdischen Sitte ist, geht daraus hervor, daß er das vierzig tägige Fasten Jesu (Luc. 4, 2) berichtet.

¹⁾ N. a. D. S. 382 f.

In den der Grundschrift entnommenen Gleichnissen von dem Kleide und den Schläuchen hat Lucas noch den Zusatz: „Und Niemand, der alten Wein getrunken hat, will neuen, denn er spricht: Der alte ist gut“ (5, 39). Dem Zusammenhange gemäß drücken die Worte den Gedanken aus, daß es natürlich sei, wenn die Schüler Johannis und der Pharisäer, nachdem sie sich bisher an die traditionellen Satzungen gehalten und dieselben ihrem eigenen Wesen entsprechend, d. h. gut, befunden hätten, an denselben festhielten. Der Ausspruch hat daher nur relative Gültigkeit und ist somit keine Rechtfertigung jenes Verfahrens (was ja schon durch das Vorhergehende ausgeschlossen wird) sondern enthält höchstens eine Milderung des gemachten Vorwurfes.

In der Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum kommt der Umstand in Betracht, daß der Hauptmann Jesu nicht zumuthen will, in sein Haus zu kommen (7, 6), da das Motiv, welches ihn dabei leitet, wohl jedenfalls in seiner heidnischen Abstammung liegt. Dieser sowie der andere Umstand, daß Jesus das Ansinnen des Hauptmanns nicht abweist, berechtigt zu dem Schlusse, daß nach der Vorstellung des Lucas Jesus durch sein Verhalten nicht zu der Meinung Veranlassung gegeben hat, daß er sich über die Schranken, welche das Gesetz und die jüdische Sitte zwischen Juden- und Heidenthum aufgerichtet hatte, hinweggesetzt habe.

Die Auslassung der Discussion über das Händewaschen und der Erzählung von der Kananiterin könnte, da ihr Inhalt sich mit charakteristischen Merkmalen der Richtungen in der apostolischen Zeit berührt, den Schein einer Tendenz gewinnen. Allein der Inhalt der ersteren ist gedeckt durch die Strafrede gegen die Pharisäer im 11. Cap. und ebenso finden sich Parallelen zu der letzteren, für die Beschränkung der zeitlichen Wirksamkeit Jesu auf Israel 7, 16; 17, 37, vergl. 13, 16; 19, 9, für die Nichtausschließung der Heiden in einzelnen Fällen 7, 9 f.; 17, 12 ff. ¹⁾). Die Uebergangung beider Stücke hat daher schwerlich einen anderen Grund als die Sparsamkeit, welche durch die Aufnahme anderer Stoffe nothwendig wurde. Dasselbe gilt aber auch von dem Gespräche über die Ehescheidung, denn den Hauptinhalt desselben hat Lucas 16, 18.

Die Aufforderung des Petrus an Jesus, sich mit dem Tode zu verschonen (Marc. 8, 32), und die nachfolgende scharfe Rüge Jesu

¹⁾ Vergl. unsere Bemerkungen u. s. w. S. 331.

(B. 33) hat Lucas ausgelassen. Da nun auch sonst Anzeichen vorhanden sind, daß er Petrus theils durch Milderung seiner Vergehen, wozu namentlich die Weglassung der Betheuerung Marc. 14, 72 vor seiner Verläugnung des Herrn gehört, theils durch Hervorhebung seiner hervorragenden Stellung (Luc. 5, 10; 22, 31 f.; 24, 34) zu heben sucht, wofür ja auch die Apostelgeschichte reichliche Parallelen bietet, so ist anzunehmen, daß er zu der Richtung dieses Apostels in näherer Beziehung stand. Doch ist dies Bestreben allerdings nicht zu verwechseln mit der Parteistellung der Ebioniten, da er daneben auch Nachtheiliges, wie Luc. 22, 33 und die Verläugnung selbst, erzählt.

Die Frage nach dem höchsten Gebote erscheint zwar bei Lucas in einer ganz verschiedenen Verbindung und Form, doch ist nicht wohl zu bezweifeln, daß Luc. 10, 25—28 = Marc. 12, 28—34 ist, sei es nun, daß Lucas dieses Stück bearbeitete, sei es, daß er in der Hülfschrift oder in der mündlichen Tradition eine andere Version vorfand, die er dann mit der Geschichte vom barmherzigen Samariter verband, woraus sich auch die veränderte Stellung erklärt. Das Stück ist aber für Lucas insofern charakteristisch, als es zeigt, daß er das Christenthum gleich den anderen Evangelisten als Gesetz in dem oben angegebenen urchristlichen Sinn auffaßte, und zwar tritt dies bei ihm noch deutlicher als bei jenen hervor; denn an die Stelle der Frage nach dem höchsten Gebote ist die nach der Theilnahme am ewigen Leben getreten (B. 25) und es wird sodann (B. 28) die Erfüllung des Gesetzes der Gottes- und Nächstenliebe als die Bedingung zur Erlangung desselben hingestellt (vergl. Luc. 16, 17; 18, 18 ff.).

In der eschatologischen Rede, Cap. 21, hat Lucas die Stelle von der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden (Marc. 13, 10) ausgelassen und läßt statt dessen die Heidenmission erst nach der Auferstehung und zwar als Aufgabe der Zwölfe (24, 47) erwähnt werden. Ferner hat er statt Marc. 13, 19 die Weissagung, daß Israel von den Heiden werde zertreten werden, bis die diesen bestimmten Zeiten abgelaufen sein würden (B. 24). Unter diesen Zeiten kann nur die von Gott denselben zur Ausführung seines in der Schrift geweissagten Gerichts über Israel (B. 22) gegebene Frist gemeint sein, daher die Worte nicht nur die hebräische Anschauungsweise des Verfassers, sondern auch seinen judenchristlichen Standpunkt, der, wie wir schon bei Matthäus sahen, einer universellen Anschauung der letzten Katastrophe in der Weise von B. 25 und 35 nicht widerspricht,

zeigen. Die übrigen Aenderungen aber zeigen ebenfalls keine Alteration der Grundschrift aus heidenchristlichem Gesichtspunkte, sondern theilen, trotzdem der historische Gesichtskreis in Folge der Differenz in der Abfassungszeit ein anderer ist, deren Vorstellung von der centralen Stellung Israels.

In den Worten der Abendmahlsstiftung (22, 19 f.) hat Lucas neben der Grundschrift entweder dieselbe Tradition, welcher Paulus 1 Cor. 11, 23 — 25 folgte, oder diese Stelle selbst benutzt. Seine Fassung weicht jedoch dem Sinne nach nicht von der Grundschrift ab, da sich nicht allein die Vorstellung des durch den Tod gestifteten Bundes, sondern auch die des neuen Bundes, wie wir gesehen haben, dort findet. Die Verwandtschaft mit Paulus berechtigt aber auch dann, wenn dieselbe auf Entlehnung beruht, nicht dazu, den Verfasser für einen Pauliner zu halten, da dieselbe kein Characteristicum des Paulinismus betrifft. Andererseits zeigt ja auch die Verbindung des Abendmahles mit dem Passahmahle, daß der Verfasser den Tod Jesu nicht wie Paulus (1 Cor. 5, 7) als Antitypus des geschlachteten Passahlammes betrachtete und daher auch über den Todestag Jesu eine andere Ansicht hegte als dieser.

In der Auferstehungsgeschichte weicht Lucas von der Grundschrift jedenfalls darin ab, daß er nur Erscheinungen Jesu in Judäa statt in Galiläa (Marc. 16, 7 = Matth. 28, 7) kennt. Obgleich dies seinen nächsten Grund in der von Lucas benutzten Tradition haben mag, so setzt es doch eine Anschauungsweise voraus, wonach die Jerusalemitische Gemeinde als der Ausgangs- und Mittelpunkt der Entwicklung des Christenthums (Luc. 24, 47 u. 49, vergl. Apgsch. 1, 4 u. 8) erschien. Dies weist aber nicht auf den Standpunkt eines paulinischen Heidenchristen, sondern auf denjenigen eines nationalen Judenthums hin. Ein Schriftsteller der ersteren Art würde bei der freien Weise, wie die Auferstehungsgeschichten behandelt wurden, die Heidenmission in den Vordergrund haben treten und eine Hinweisung auf den Heidenapostel nicht haben fehlen lassen. Der charakteristische Gedanke des Paulus, daß die Fülle der Heiden in die christliche Gemeinde eingehen solle, ehe Israel sich bekehre (Röm. 11, 25 f.), ist Lucas ebenso fremd wie der Grundschrift, da er sonst auf die Heidenmission nachdrücklich würde hingewiesen haben.

B) Erweiterungen der Grundschrift. Hier kommt zuerst die Vorgeschichte in Betracht. Daß dieselbe ein echt hebräisches Colorit hat, ergibt sich sowohl aus der Sprache und Vorstellungs-

weise des Verfassers, als auch aus einzelnen Details der Erzählung, wie die Schilderung des Johannes als Täufer (1, 15) und Jesu als Königs von Israel (1, 32), die Beziehung des zukünftigen Heiles bloß auf Israel (1, 54 f., 68 ff.; 2, 10 u. 25) und zwar insbesondere seine nationale Existenz (1, 71), woneben die Heiden nur kurz erwähnt werden (2, 32), die Erwähnung der Beobachtung gesetzlicher Vorschriften (2, 22 ff.) und die Vorstellung des zwölfjährigen Jesus von dem Tempel als der Wohnung Gottes (2, 49). Aber auch das Geschlechtsregister (3, 23 ff.) ist dahin zu rechnen, denn daß dasselbe im Gegensatz zu demjenigen des Matthäus universalistisch sei, könnte selbst dann nicht einmal behauptet werden, wenn Lucas das Register des Matthäus vorgelegen hätte, da man mit demselben Rechte dann auch behaupten könnte, der Pentateuch sei universalistisch, weil er die Geschichte Israels in Zusammenhang mit der Urgeschichte der Menschheit setzt.

Die Erzählung von dem Auftreten Jesu in der Synagoge zu Nazareth ist bei Lucas durch die Stelle 4, 25—27 erweitert worden. Schon nach den vorhin angezogenen Stellen aus der Vorgeschichte ist es unmöglich, in derselben die Verwerfung Israels und die Erwähnung der Heiden statt ihrer ausgesprochen zu finden. Gegen diese Meinung spricht aber außerdem auch das Citat B. 18 f., welches sowohl an sich wie von den Zuhörern nur mit Beziehung auf Israel verstanden werden konnte, sowie alle sonstigen Andeutungen des Lucas über die Stellung Israels zum neuen Bunde. Für dieselbe scheint dagegen die Hinweisung auf die Wohlthaten, welche Heiden von Seiten hebräischer Propheten empfangen, zu sprechen. Allein dieselbe enthält ja nur die Gleichung: Wie Elias und Elisa sich mit ihren Wohlthaten statt an Israeliten an Nichtisraeliten wandten, so wende auch ich mich statt an meine Mitbürger an Nichtnazarether, daher auch kein Grund vorhanden ist, das *πατρίς* in B. 24 im allgemeinen Sinne zu fassen.

Das Stück Luc. 9, 51—56 läßt Jesum in einem samaritanischen Dorfe Herberge suchen. Daraus ist jedoch nicht auf eine beabsichtigte Wirksamkeit Jesu in Samarien zu schließen, da aus B. 51 (vergl. B. 56, wo das *ἐτέραν κώμην* ein nichtsamaritanisches Dorf bezeichnet, und 17, 11, wonach Jesus der Grenze zwischen Galiläa und Samarien entlang zieht) erhellt, daß es sich lediglich um eine Durchreise handelt. Da nun auch die Heilung des aussätzigen Samariters (17, 12 ff.) nicht zu diesem Schlusse berechtigt, sondern ihm

ebenso wie die Heilung der Kananiterin durch die Umstände abge-
nöthigt ist, so kann nicht davon die Rede sein, daß Lucas in Betreff
der Samariter im Gegensatz zu Matth. 10, 5, welche Stelle ihm
auch nicht einmal vorlag, stehe. Die Erzählung vom barmherzigen
Samariter aber wird dem Angeredeten ebenso nur zur Beschämung
vorgehalten wie Matth. 12, 41 f. und berechtigt daher nicht zur An-
nahme einer besonderen Tendenz in Bezug auf die Samariter.

Die Erwähnung der 70 Jünger (Luc. 10, 1 u. 17) könnte zum
Beweise des heidenchristlichen Charakters des Lucas gebraucht werden,
wenn sich die Zahl 70 etwa auf die 70 heidnischen Völker bezöge.
Allein nicht nur ist in der Instruction, welche dieselben empfangen,
gar nicht von der Heidenmission die Rede, sondern nach 24, 47 wird
auch den Zwölfen die Heidenmission übertragen; ferner ist es nach
17, 1 klar, daß dieselben bloß die Aufgabe hatten, die israelitischen
Orte, welche er besuchen wollte, auf seine Ankunft vorzubereiten, da-
her es wahrscheinlich ist, daß die Zahl 70 den 70 von Moses ge-
wählten und vom Geiste Jahve's ergriffenen Volksältesten (Num.
11, 16 u. 25) entspricht.

Die Erzählung vom barmherzigen Samariter ist für uns noch
insofern bemerkenswerth, als darin der alttestamentliche Begriff des
Nächsten als des Volksgenossen (vergl. Lev. 19, 16—18) zu demjenigen
des helfenden Mitmenschen (10, 36 f.) erweitert wird, womit die that-
sächliche Hülfsleistung Jesu bei dem Hauptmann zu Kapernaum und
dem ausfägigen Samariter zu vergleichen ist. Gegenüber der Ein-
seitigkeit des jüdischen Nationalitätsprinzips wird also hier das der
socialen Humanität aufgestellt; doch wird dadurch natürlich die ge-
schichtliche Stellung Israels zum neuen Bunde, welche sich auf seinen
religiösen Charakter gründet, nicht berührt, daher die Erzählung nicht
dazu geeignet ist, von ihr einen Schluß auf den religiösen Univer-
salismus des Verfassers zu machen.

Die Belehrung, welche Jesus an die Nachricht von den durch
Pilatus getödteten Galiläern knüpft (13, 1—9), stellt zunächst den
Satz auf, daß diese ebenso wenig wie die von dem Thurme in Siloah
Erstlagenen deshalb die Strafbarsten wären, weil sie dieses Unglück
getroffen, vielmehr würden die Unbußfertigen (beim Gerichte) alle
umkommen. Hierin liegt ein Gegensatz gegen die alttestamentliche
Vergeltungslehre, wonach das Maß der Verschuldung nach dem Maße
des zeitlichen Unglücks zu bemessen ist. Hieran schließt sich alsdann
das Gleichniß vom Feigenbaum. Dasselbe wird gewöhnlich auf das

ganze Volk gedeutet und man sieht alsdann darin eine Hinweisung auf die zukünftige Verwerfung Israels. Allein zu dieser Auslegung ist hier so wenig wie Matth. 21, 18 ff. im Contexte ein Grund vorhanden. Der Feigenbaum wird ja von dem Weinberge (V. 6) ausdrücklich unterschieden und es ist daher dabei an die *τινὲς* (V. 1) zu denken, an welche die ganze Rede gerichtet ist.

In der Erzählung von der Heilung des contracten Weibes ist außer der Heilung am Sabbath, deren Berechtigung Jesus mit der gestatteten Pflege des werthloseren Viehes am Sabbath beweist (vergl. auch Luc. 14, 5) die Bezeichnung des Weibes als einer Tochter Abraham's (13, 16) zu bemerken. Diese Bezeichnung soll jedenfalls den Anspruch derselben auf seine Hülfe steigern. Vergleichen wir damit 19, 9, wo die Theilnahme am messianischen Heile von Seiten des Zachäus dadurch begründet wird, daß auch er wie andere Israeliten ein Sohn Abraham's sei, so ist klar, daß das Privilegium Israels im neuen Bunde bei Lucas ebensowohl anerkannt wird als bei den übrigen Evangelisten.

Der Spruch Luc. 13, 28 f., den wir oben schon bei Matthäus gefunden haben und der jedenfalls aus der Hülfschrift stammt, erscheint bei Lucas in einem Zusammenhange, der es nicht erlaubt, unter den von verschiedenen Himmelsgegenden Kommenden wie dort Heiden zu verstehen (wegen dieses verschiedenen Sinnes haben wir ihn nicht schon bei der Hülfschrift in Betracht gezogen); denn da sich aus dem Contexte kein Gegensatz zwischen den ungläubigen Juden und gläubigen Heiden, sondern zwischen den Uebelthätern (V. 27) und den Gerechten des alten Bundes (V. 28) ergibt, so ist kein Grund vorhanden, in V. 29 an die Heiden zu denken, sondern diese Stelle muß auf die im Exil zerstreuten Glieder des Volkes (vergl. Apgesch. 2, 39) im Gegensatz zu den im Bundeslande ansässigen und im persönlichen Verkehre mit dem Messias (V. 26) stehenden Israeliten verstanden werden.

In dem Gleichnisse vom Gastmahle werden diejenigen, welche von den Straßen und Gassen (14, 21), Wegen und Zäunen (V. 23) hereingeholt werden, analog denen in Matth. 22, 10 gewöhnlich von den Heiden verstanden. Allein dazu ist im Contexte durchaus kein Grund vorhanden; vielmehr weist die Analogie von 14, 13 darauf hin, daß auch hier die Niedrigen des Volkes gegenüber den Pharisäern (V. 1) gemeint sind.

Die Reden Jesu über den Reichthum (Luc. 16, 1—13 u. 19—31) sind ebenso wenig wie diejenigen, welche wir bei den anderen Evangelisten fanden, dazu geeignet, eine ebionitische Ansicht vom Reichthume darzuthun. Dagegen spricht in Betreff der Erzählung vom ungerechten Haushalter die aus derselben gezogene Lehre B. 9, in Betreff derjenigen vom reichen Manne und armen Lazarus sowohl der Umstand, daß sie an die geldgierigen Pharisäer gerichtet ist (B. 14), als auch B. 27 ff., wonach die Erzählung sogar ursprünglich nicht einmal gegen den Reichthum gerichtet gewesen zu sein scheint. Auch die übrigen Stellen bei Lucas zeigen kein ebionitisches, sondern ein ethisches Urtheil über die Reichen (vergl. 1, 53 mit 51; 12, 21 u. 34).

Die Erinnerung Jesu an die Jünger, daß, wenn sie als Gottes Diener ihre ganze Schuldigkeit gethan hätten, sie dennoch keinen Dank in Anspruch nehmen dürften (Luc. 17, 7—10), steht im Gegensatz zu der pharisäischen Lohnsucht und der eudämonistischen Anschauung des Judenthums überhaupt. Aber es ist falsch, darin den Paulinischen Satz von der Rechtfertigung aus dem Glauben ausgesprochen zu finden und daraus einen Schluß auf den Paulinismus des Lucas zu machen, da sowohl der charakteristische Ausdruck als auch der Zusammenhang, worin dieser Satz des Paulus steht, fehlt. Eher könnte man die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner in diese Beziehung setzen. Aber wenn auch vermöge der Verwandtschaft in der Diction des Paulus und Lucas angenommen werden mag, daß der Ausdruck *δεδικαιωμένος* (18, 14) durch die Bekanntschaft mit den Paulinischen Briefen veranlaßt sei, obgleich derselbe ja ursprünglich aus dem Alten Testamente stammt, so bezieht sich derselbe doch an dieser Stelle nur auf die Losprechung von der Sündenschuld (B. 13) und entspricht daher dem Paulinischen Begriffe der *δικαιωσις* in seinem vollen Sinne nicht.

Dem Paulinismus aber geradezu entgegengesetzt sind die Worte, welche Jesus bei dem Beginne des Passahmahles an die Jünger richtet: „Denn ich sage euch, daß ich es [das Passahmahl] nicht eher essen werde, bis es [das Passahmahl] vollendet sein wird im Königsreiche Gottes.“ Denn die Vorstellung, daß es im zukünftigen Weltalter eine vollendete Passahfeier gebe, ist mit der Paulinischen Anschauung des gekreuzigten Christus als des Passahlammes (1 Cor. 5, 7 f.) insofern unvereinbar, als diese die Aufhebung des Passahs in sich schließt und die strenge Antithese des alten und neuen Bundes bei Paulus zur Voraussetzung hat. Auch involvirt der Ausspruch im

Unterschiede von Paulus ¹⁾ die Annahme, daß Jesus nicht vor, sondern nach dem Passah gekreuzigt worden sei. Ein Pauliner würde daher jenem Gedanken eine ganz andere Form gegeben haben.

Die Erzählung von den Erscheinungen des Auferstandenen bei Lucas endlich zeigt nicht nur einen echt hebräischen, sondern theilweise sogar einen streng judenchristlichen Charakter. Dafür spricht die Begründung der Nothwendigkeit des Leidens Jesu aus dem Geseze (24, 27. 44). Wenn wir damit Stellen wie 23, 56; 17, 14; 16, 29—31; 5, 14 vergleichen, so ergibt sich, daß Lucas zu dem Geseze eine Stellung einnahm, die mit derjenigen des Heidenchristenthums und des Paulinismus wenig Aehnlichkeit hat. Ebenso spricht dafür die politisch-nationale Vorstellung von dem Messias (24, 21, vergl. Apgesch. 1, 6), die nur ein Judenchrist in dieser Weise in seine Erzählung aufnehmen konnte. Hiergegen kann die sonstige Uebereinstimmung des Auferstehungsberichtes mit Paulus ²⁾ auch selbst dann nichts beweisen, wenn sie auf Benutzung des ersten Corintherbriefes beruht, da sie lediglich historischer Natur ist.

Nach der vorstehenden Untersuchung ergibt sich für das Lucas-evangelium Folgendes: 1) In seiner Anschauung von der Stellung Israels zum neuen Bunde folgt dasselbe zwar im Allgemeinen der Grundschrift, indem es wie diese die Wirksamkeit Jesu aus dem Gesichtspunkte des israelitischen Volkes betrachtet, jedoch tritt derselbe bei Lucas schärfer hervor als in jener. 2) Die Mission unter Samaritern und Heiden, über welche es sich Jesus bis zu seiner Auferstehung aussprechen läßt, deren Berechtigung aber vorausgesetzt sein muß, wird nach ihm wie nach Matthäus zugleich mit der Judenmission den Zwölfen übertragen, durch welche dieselbe daher auch nach der Apostelgeschichte begründet wird. Nach der letzteren zu schließen, beruht diese Alteration des Thatbestandes, zu der einzelne Heidenbefeh- rungen der Zwölfe und ihre spätere nichtmissionarische Wirksamkeit im Gebiete des Heidenchristenthums die geschichtliche Grundlage her- gegeben haben mögen, bei Lucas auf der Tendenz, die Autorität der Urapostel als Säulen der Christenheit (Gal. 2, 9) zu wahren. 3) In Bezug auf die einzelnen Apostel zeigt Lucas in dem Evangelium eben- so wie in der Apostelgeschichte das Bestreben, die Person des Petrus theils durch Hervorhebung der ihm von Jesu zu Theil gewordenen

¹⁾ Vergl. Meyer zu 1 Cor. 5, 7 f.

²⁾ Vergl. Holtzmann a. a. O. S. 396.

Auszeichnung, theils durch Weglassung von Zügen seiner Schwäche zu heben. 4) Zu der jüdischen Sitte läßt er Jesum eine minder negative Stellung einnehmen als die anderen Evangelisten. 5) Ebenso ist auch seine Stellung zum mosaischen Gesetze positiver als bei diesen, indem er unter Anderem auch den prophetischen Charakter desselben berührt. 6) Doch sind bei ihm ebionitische Elemente ebenso wenig vorhanden als bei den Uebrigen. 7) Der national-politische Geist des Judenthums und insbesondere seiner Messiasidee ist bei Lucas scharf ausgeprägt. 8) Daher trägt auch das Bild Jesu bei Lucas ein jüdischeres Gepräge als bei den anderen Evangelisten. 9) Die Verwandtschaft mit Paulus erstreckt sich fast nur auf die Diction und einzelne historische Punkte; im Uebrigen zeigt die Anschauungsweise des Lucas eine durchgreifende Verschiedenheit von der des Paulus.

Das dritte Evangelium zeigt also zusammen mit der Apostelgeschichte alle charakteristischen Merkmale des von den Uraposteln ausgegangenen Judenthums in der oben geschilderten späteren Phase seiner Entwicklung. Doch unterscheidet es sich von den dort charakterisirten Schriften wie von Matthäus dadurch, daß der jüdische Typus in ihm schärfer hervortritt. Mit Bezugnahme auf die Zeit der Abfassung des Evangeliums nach der Zerstörung Jerusalem's, welche, wie wir gesehen haben, sonst den Anstoß zu einer freieren Auffassung des Christenthums gegeben hat, und die Bestimmung für einen heidenchristlichen Leser, sowie die Benützung der Paulinischen Briefe ist daher zu vermuthen, daß der Verfasser, welcher unter paulinischen Heidenchristen lebte, der steigenden Präponderanz des Heidenchristenthums gegenüber die Tendenz verfolgte, das historische Recht des Judenthums in seinem ganzen Umfange zu wahren. Daraus ist jedoch nicht zu schließen, daß die Schrift ihre Entstehung dieser Tendenz verdanke, vielmehr ist der Zweck wie bei den anderen Evangelien wesentlich ein historischer. Zu dem geschilderten Charakter des Lucas findet sich außer der Apostelgeschichte sonst keine Parallele im neutestamentlichen Canon.

Mit diesem Resultate treten wir in Gegensatz zu dem fast einstimmigen Votum der neueren Kritik, daß das Evangelium des Lucas paulinischen Charakter habe. Selbst die conträr entgegengesetzten Parteien stimmen in diesem Punkte überein, wofür wir nur

auf die neuesten Darstellungen von Baur ¹⁾ und Holzmann ²⁾ verweisen. Einer besonderen Widerlegung bedürfen dieselben nicht mehr, da die von ihnen beigebrachten Belege schon in unserer Analyse des Evangeliums ihre Erledigung gefunden haben. Der erste Anstoß zu dieser Auffassung liegt aber im Grunde in der Tradition; dazu kam dann das Interesse, welches der Verfasser in der Apostelgeschichte an dem Apostel Paulus nimmt, sowie die Verwandtschaft in der Diction. Diese Thatfachen mußten bei dem schroffen Gegensatz, welchen Baur und seine Anhänger zwischen Judenchristenthum und Paulinismus statuiren, hinreichen, um das dritte Evangelium einem Pauliner zuzuschreiben. Sind Paulinismus und Universalismus einerseits, Judenchristenthum und Particularismus andererseits identisch, so kann ein Schriftsteller wie Lucas ja nur ein Pauliner sein ³⁾. Die specielle Begründung stützt sich dann außer auf die Stellen, welche wir oben besprochen haben, insbesondere auf die Auslassung von judenchristlich gefärbten Aussprüchen bei Matthäus. Dieselben können aber schon aus dem Grunde keinen Beweis abgeben, weil sie Lucas gar nicht vorgelegen haben. Stand aber der prononcirte Paulinismus des Lucas einmal fest, so war es natürlich, daß paulinische Tendenzen selbst in solchen Partien gefunden wurden, wo eine unbefangene Exegese keine Spur davon zu entdecken vermag, wobei wir nur an die Mißhandlung der Erzählung von Martha und Maria zu erinnern brauchen. Was aber von der entgegengesetzten Partei außer dem oben Angeführten noch zum Beweise beigebracht wird, reducirt sich, bei Nichte besehen, auf bloße Anklänge im Ausdrucke.

Werfen wir zum Schlusse noch einen Rückblick auf die Ausgangspunkte unserer Untersuchung. Das, was wir dort als die philologischen Voraussetzungen derselben bezeichneten, hat sich uns durch die angestellte Analyse der einzelnen Evangelien vollkommen bestätigt. Daß die Verfasser sämmtlich Israeliten seien, daß die von der Tradition genannten Namen derselben keinen Anspruch auf historische Sicherheit hätten, daß die Zeit der Abfassung theils vor, theils bald nach der Zerstörung Jerusalem's falle, daß die Evangelien keine Tendenzschriften seien, ist durch unsere Untersuchung theils direct bestätigt worden, theils zeigte sich kein haltbarer Grund für das Gegentheil.

¹⁾ Vorlesungen über neutestamentliche Theologie, 1864, S. 328 ff.

²⁾ A. a. D. S. 389 ff.

³⁾ Vergl. Baur a. a. D. S. 331.

Insbefondere dürfen wir es in Betreff der zwei letzten Punkte für unmöglich halten, daß die Evangelien ihre Entstehung erst der Zeit des Uebergangs des Heidenchristenthums in den Katholicismus verdanken; denn dieser Annahme widerstreitet die bei den Verfassern gefundene religiöse Anschauungsweise durchweg. Von einer selbstbewußten Tendenz aber fanden wir nur bei Lucas etwas, doch auch hier nicht so viel, daß das Evangelium als eine Tendenzschrift schlechthin bezeichnet werden könnte.

Es könnte nach der Art, wie wir die Berichte der Evangelisten als Quellen für ihre religiöse Anschauung verwandt haben, scheinen, als verzichteten wir auf den objectiven Gehalt derselben. Allein wir erinnern dagegen nur an das, was wir schon oben bei Gelegenheit der Charakterisirung der Apostelgeschichte sagten. Daß aber der historische Stoff, indem er durch die Subjectivität der Darsteller hindurchging, eine partielle Veränderung seines objectiven Gehaltes erfahren hat, ist eine Annahme, die in dem Wesen aller geschichtlichen Darstellung begründet ist. „Es ist eine psychologische Erfahrung“, sagt in dieser Beziehung treffend von Sybel ¹⁾, „daß kein objectiver Thatbestand durch die Auffassung und Darstellung eines Menscheingeistes hindurchgeht, ohne aus der Substanz dieses Geistes mehr oder minder erhebliche Umwandlung zu erleiden.“ Die Aufgabe der Evangelienkritik können wir daher nicht besser bezeichnen als mit den Worten desselben Geschichtsforschers: „Die Prüfung der Berichterstatter nach dem Wesen ihrer Persönlichkeit — und die Prüfung der Thatfachen nach ihrem Zusammenhang in Zeit und Raum und Causalverketzung: dies sind die beiden Operationen der historischen Kritik, die beiden Vorbedingungen jedes historischen Wissens“ ²⁾. Die Grundlage einer solchen Prüfung aber wird bei den Evangelien die Erzählung der Grundschrift bilden müssen, da dieselbe allen Anzeichen nach das religiöse Bewußtsein Jesu selbst am treuesten wiedergiebt.

¹⁾ Ueber die Gesetze des historischen Wissens, Bonn, 1864 S. 8 f.

²⁾ A. a. O. S. 17.

Aphorismen über das Gewissen als Quelle des Gottesbewußtseins.

Von

Carl Friedrich Heman,
Vicar zu Schwegenheim in der bayr. Pfalz.

Es ist der heutigen theologischen Forschung eigenthümlich, den Ursprung des Gottesbewußtseins und der Religion im Gewissen zu suchen. Ueberblicken wir den ganzen Gang der Untersuchungen über den innersten Grund der Religiosität, so erkennen wir, daß allerdings für unsere Stufe der Entwicklung jener großen Frage die nächstliegende Möglichkeit einer Erklärung die ist, das Gewissen sei die Geburtsstätte des Gottesbewußtseins.

So lange nämlich das Wesen der Religion in das cognoscere et colere deum gesetzt wurde, also in eine Thätigkeit der beiden menschlichen Geistesvermögen intellectus und voluntas, so war natürlich, daß man den Ursprung der Religion in einer menschlichen Erkenntniß auf Grund einer göttlichen Selbstoffenbarung suchte. Als aber in der Aufklärungsperiode der theologia revelata gegenüber die theologia naturalis mit Vorliebe gepflegt wurde, galt die Vernunft an sich, ohne daß eine außerordentliche Offenbarung Gottes nöthig sei, als sichere Quelle alles Wissens von Gott. Kants Critik der reinen Vernunft hat dieser Meinung für immer ein Ende gemacht, worauf die Ansicht, die Jacobi in noch unreifer und unwissenschaftlicher Form aufgestellt hatte, durch Schleiermacher eine ganz neue, präcise Gestaltung und wissenschaftliche Begründung erhielt. Hatte Jacobi noch in übler Weise hin- und hergeschwankt und das Vermögen, wodurch wir Gottes unmittelbar bewußt werden sollten, erst Vernunft, dann Gefühl genannt, so stellte Schleiermacher in bestimmtester Weise das absolute Abhängigkeitsgefühl als primitive Beziehung des Menschen zu Gott auf. Was gegen diese Ansicht eingewendet worden ist, beruhte zwar meist auf Mißverständniß der Ansicht selbst; gleichwohl befriedigte dieselbe auf die Dauer nicht, und ohne eigentlich widerlegt zu sein, drängte die Entwicklung weiter und

ging über Schleiermacher hinaus. Ist sein Resultat dieß gewesen: Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein sind unmittelbar zugleich gesetzt, indem im Selbstbewußtsein sich das Bewußtsein der absoluten Differenz des Endlichen und Unendlichen unmittelbar kund giebt, so stellte Hegel gerade das Gegentheil auf, indem er das Gottesbewußtsein für das Bewußtsein der absoluten Identität des Endlichen und Unendlichen erklärte. Durch Schleiermacher und Hegel war wenigstens der große Fortschritt gewonnen, daß die Quelle des Gottesbewußtseins nicht mehr in einem einzelnen Vermögen des menschlichen Geistes, wie intellectus oder Gefühl, gesucht wurde, sondern im Centrum des menschlichen Wesens selbst: im Selbstbewußtsein. Obwohl nun keines jener beiden Systeme dauernden Bestand erringen konnte, so kann und darf wenigstens dieser Gewinn nicht wieder verloren gehen. Man suchte darum nach einem Andern, das ähnlich wie das Selbstbewußtsein über „den Seelenthätigkeiten“ stehe, und erklärte das Gewissen für ein solches, weil es sich jedem Menschen mit unmittelbarer Gewalt als unbedingte Autorität über seine Handlungen ankündige. Mit dieser Autorität sei nun zugleich auch der Begriff Gottes unmittelbar für das Bewußtsein gesetzt.

Wir geben zu, daß diese Hypothese im Verlauf der Entwicklung die jetzt nächstliegende ist, daß sie nun an der Reihe ist, in Betracht gezogen zu werden. Es ist nur die Frage, ob und welcher wirkliche Fortschritt damit erzielt wird. Die nachfolgenden Erörterungen gehen darum ihrem ganzen Zwecke nach dahin, das Wesen des Gewissens und damit verwandter Begriffe von Neuem zu beleuchten, um ihre Brauchbarkeit zur Lösung der Frage nach der Quelle des Gottesbewußtseins zu erproben.

Unseren Willen finden wir, so wird gesagt, nicht allein von Außen beschränkt durch die Objecte, auf die er sich richten kann, sondern auch im Innern bestimmt in der Art, wie er wirksam sein soll und wie nicht. Eben diese innere, sittliche Bestimmung, die der Wille, sobald er wirksam wird, erfährt, muß als das Erzeugende des Gottesbewußtseins gedacht werden, und zwar in folgender Weise. Diese Bestimmung, die der Wille erfährt, ist keineswegs etwa eine natürliche Beschaffenheit des Willens selbst, eine Neigung, ein Trieb, der natürlich und von selbst dem Willen seine Art, so oder so wirksam zu sein, gäbe und ihn in die Richtung seiner Wirksamkeit unbewußt hineinleitete. Vielmehr ist es eine Bestimmung, die der Wille mit Bewußt-

sein und vom Bewußtsein erfährt, die dem Willen gegenübertritt und ihm unwillkürlich, also selbst gegen seine Neigung die Gesetze, wie er wirksam sein soll, vorschreibt. Diese Gesetze als die Bedingungen, unter denen der Wille allein thätig sein soll, werden Sittengesetze genannt, und alle Menschen werden derselben bewußt durch eine auf ihren Willen gerichtete, eigenthümliche und geheimnißvolle Wirkung oder durch eine höhere Kraft, welche wir Gewissen nennen. Dieß Gewissen stellt die Sittengesetze dem Willen gegenüber als kategorisch gebietende Forderung, entweder nach diesen Gesetzen zu handeln oder gar nicht, wenn die Handlung diesen Gesetzen zuwiderliefe. Zwar steht es dem Menschen frei, dennoch seine Handlungen zu vollbringen, aber auch dann schweigt die Stimme des Gesetzes, das Gewissen, nicht, sondern klagt den Menschen bei ihm selbst an und erweckt in ihm das Schuldbewußtsein. Im Gewissen tritt uns somit ein unbedingt Gewisses, das Gesetz, gegenüber. Nun kann aber, wird uns weiter gesagt, kein Gesetz gedacht werden als von sich selbst bestehend, sondern jedes setzt einen Gesetzgeber, einen Urheber, voraus; der menschliche Geist muß also nothwendig auch für dieses so gewaltige Gesetz auf einen Urheber schließen ¹⁾, und so ist mit der wirksamen Gegenwart des Gewissens sogleich für die Vernunft der Gedanke Gottes verknüpft. Und dieser Schluß ist kein bloß subjectiver, sondern er ist die Form des Bewußtwerdens von einem Objectiven, von dem tatsächlichen Vorgang, der der Gewissensfunction zu Grunde liegt. Die unbedingte Macht und Stärke, mit welcher hemmend und strafend das Gewissen sich geltend macht, sei nämlich Wirkung Gottes selbst auf den Menscheng Geist und im Menscheng Geist, wird uns versichert; anders lasse das Phänomen des Gewissens sich nicht erklären. Und weil diese Wirkung Wirksamkeit Gottes selbst sei und sie der

¹⁾ Eine besonnene Formulirung dieser Ansicht wird nie darüber hinauskommen, daß ein Schluß vom Gewissen auf den Gottesbegriff hinüberleite, denn es ist der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit nicht entsprechend, zu sagen, im Gewissen würden wir unmittelbar und sogleich des Gesetzes als Gebotes Gottes inne und Gott sei unmittelbare Aussage des Gewissens. Die Reflexion erst ist es, die über die im Innern vernommene Stimme urtheilt und schließt, sie sei Gottes Stimme. Die Sache verhält sich hier genau ebenso wie bei der Schleiermacher'schen Theorie, wo auch zugegeben werden muß, daß der Gedanke „Gott“ die „unmittelbare Reflexion“, also hinzukommende, wenn auch sogleich erfolgende, Thätigkeit des intellectus ist; s. Schleiermacher, Glaubenslehre I, 21. Vgl. dagegen Schenkel, christliche Dogmatik, S. 135. 142. Auberlen, göttliche Offenb. II. S. 121. Roos, Verh. d. Phil. 3. Dffb. Basel 1863, S. 57.

Mensch auch sofort und nothwendigerweise als übermenschliche, göttliche Machtwirkung empfinde, so sei nothwendige Folge, daß er die Sittengesetze als Gebote des ewigen Willens eines Gottes erkenne. Der Gedanke Gottes sei also mehr als bloßer Vernunftschluß, mehr als bloß subjectives Bedürfniß des Denkens, weil das Dasein und die Wirklichkeit des Geschlossenen in seiner unendlichen Wirksamkeit und positiven Kraft gegenüber dem menschlichen Willen unmittelbar empfunden werde. Der Gedanke Gottes sei somit eine wahrhafte Erkenntniß, nämlich eine durch eine Thatfache (die der Willensbestimmung) vermittelte ¹⁾).

Es kann nicht bestritten werden, daß diese Ansicht sich besonders darum empfiehlt, weil sie sich auf eine Thatfache stützt, die allen Menschen gemeinsam ist, und weil so ihre Gründe nicht willkürlich erdacht, sondern aus der Wirklichkeit geschöpft erscheinen. Allein sie leidet an leicht nachweisbaren Mängeln, deren Grund darin liegt, daß hier Gewissen und Gesetz ganz isolirt und für sich, außer Zusammenhang mit den übrigen Wesenheiten der Welt betrachtet werden. In diesem Falle bleibt, wie immer, freilich nichts Anderes übrig, als sie direct ohne Vermittelung auf Gott zurückzuführen, d. h. man ist genöthigt, statt der nächsten Ursache gleich die letzte Ursache aller Dinge anzugeben. Betrachtet man sie aber in ihrem thatsächlichen Zusammenhang und in ihrer Verbindung mit den übrigen Dingen der Welt, wie es die wahre Wissenschaft erheischt, so wird sich eine ganz andere Anschauung ergeben.

Das Sittengesetz sowie das Gewissen beziehen sich wesentlich auf das Handeln und die Handlungsweise der Menschen. Entspringt nun das Gottesbewußtsein aus dem Gewissen und Sittengesetz, so ist klar, daß es in dieselbe enge Beziehung zum Handeln gesetzt wird, wie jene Beiden. Dieß scheint nun auf den ersten Blick gerade vortheilhaft für dasselbe, denn dadurch scheint seine Allgemeinheit, wonach kein Mensch ohne ein gewisses Gottesbewußtsein gefunden werden könne, erklärt. Weil alle Menschen zu handeln gezwungen sind und,

¹⁾ Die Kantische Ausbildung des sogenannten moralischen Arguments in seiner Critik der practischen Vernunft und Critik der Urtheilskraft braucht hier nicht berücksichtigt zu werden, weil es Kant nur darauf abgesehen hat, für die Realität und Existenz eines göttlichen Wesens wenigstens als nothwendiges Postulat der practischen Vernunft einen neuen festen Boden zu gewinnen; für die Erklärung des Ursprungs der Gottesidee selbst aber, worauf es hier allein ankommt, wird durch diese neue Wendung kein neues Moment gewonnen.

sobald sie handeln, ihnen das Gesetz Gottes in der Gewissensthätigkeit entgegentritt, so kommen auch alle Menschen zum Gottesbewußtsein. Allein überlegen wir Folgendes. Bei allem Thun des Menschen ist das Object, auf welches seine Thätigkeit gerichtet ist, oder das Product, welches sich das Thun zum Endzweck gesetzt hat, die Hauptsache, das Motiv und treibende Princip des Thuns selbst. Das Sittengesetz giebt und wirkt kein Object, keinen Inhalt des Handelns, sondern bestimmt nur den Modus des Handelns; es weist dem Thun, das schon anderstwodurch hervorgerufen und um seines selbständigen Zweckes willen da ist, die Art und Weise an, wie es geschehen oder nicht geschehen soll. Das Sittengesetz ist also nur ein Hinzukommendes, das Thun Begleitendes, nichts um sein selbstwillen Vorhandenes und Gewolltes. Folglich wäre die Idee Gottes auch nur ein beim Handeln nebenbei und mitfolgend Kundwerdendes. Daraus ergäbe sich aber, daß der Mensch auch nur dann und soviel auf diese Idee Rücksicht nehmen würde, als und wenn er handeln will, und diese Idee bliebe auf diese nebensächliche Bedeutung und Wirksamkeit beschränkt. In Wirklichkeit kommt aber dem Gottesbewußtsein nicht diese eingeschränkte und darum unwürdige Stellung zu, sondern eine centrale; schon deßhalb widerspricht diese Ansicht der Wirklichkeit.

Ferner pflegt die Seele des Menschen beim Thun so durch den Endzweck desselben, durch das Object und Product des Wollens eingenommen, beherrscht und darauf allein mit ihrer Energie gerichtet zu sein, daß gerade in der Thätigkeit der Gedanke Gottes natürlicherweise eher zurücktritt und verdunkelt zu werden droht, daß während des Handelns gleichsam keine Zeit bleibt zur reflectirenden Ueberlegung, von wem die im Gewissen vernommene Stimme ausgehe. Deßhalb hat es ja zu aller Zeit und überall Fromme gegeben, welche, den zerstörenden und trübenden Einfluß des Handelns auf die Lebendigkeit und Stätigkeit des Gottesbewußtseins erkennend, um letzteres rein zu erhalten, lieber von aller Thätigkeit glaubten abstrahiren zu sollen. Sodann auch angenommen, durch das beim Handeln sich geltend machende Sittengesetz käme der Handelnde zum Bewußtsein eines Gottes als des Urhebers des Sittengesetzes und der Gewissensthätigkeit, so bleibt ganz unerklärt und für diesen Standpunct ganz unerklärlich ¹⁾, wie dieß Bewußtsein, das ein Handeln nur begleitet, selbst

¹⁾ Dafür dient Kant zum klarsten Beweis: ihm ist die Religion auch nur Erkenntniß aller Pflicht als göttlicher Gebote und er wird auch durch die Moral

doch eine ganze Reihe von Handlungen, wie die Erfahrung zeigt, hervorzurufen im Stande ist, und daß es nicht bloß negativ, normirend, sondern auch positiv, constituirend wirksam ist. Wer Gott bloß als Urheber und Vollstrecker des Sittengesetzes kennt, dessen Gottesdienst wird auch vernünftigerweise einzig in Erfüllung des Sittengesetzes bestehen, d. h. all sein Thun wird Rechtthun sein und kein Rechtthun wird er unterlassen, aber ein Weiteres in Absicht Gottes zu thun oder zu glauben, würde ihm nie einfallen; es wäre ewig bei der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft verblieben, denn alle Offenbarung, die sich auf etwas Anderes bezogen hätte als auf Reinigung und Klärung der moralischen Begriffe, hätte er nicht anerkennen können, weil nur das Sittengesetz der Halt und Grund seines Gottesbewußtseins wäre; sie wäre ihm als ein specifisch Andersartiges erschienen als seine Religion. Daß wir aber nirgends eine solche bloß moralische Religion in der Erfahrung vorfinden oder auch nur Spuren ihres einstmaligen Vorhandenseins, zeigt, daß das Gottesbewußtsein ganz andern Ursprungs sein muß.

Sehen wir aber nun weiter zu, was denn die Begriffe „Gewissen“ und „Sittengesetz“ wirklich besagen, welches ihr Verhältniß untereinander ist und in welchem sie selbst zu Gott und dem Gottesbewußtsein stehen, so finden wir, daß es ganz unmöglich ist, das Gewissen zur Quelle des Gottesbewußtseins zu machen, aus dem Grunde, weil das Gewissen gar keine Thätigkeit oder Wirkung Gottes selbst ist, so wenig als der Wille Gottes primo loco der Grund des Sittengesetzes ist, so daß also jener überleitende Schluß der Reflexion vom Gewissen zum Gedanken Gottes als ein falscher, unbegründeter anzusehen ist. Und auch durchaus nothwendig ist ein weiteres Eindringen in den wirklichen Inhalt jener Begriffe, weil wir uns bei ihnen nicht auf allgemein gültige Bestimmungen¹⁾ berufen können, sondern uns

zur Theologie geführt; er sieht sich aber aus diesem Grunde genöthigt, alles Positive der Religionen, was nicht eine practisch-moralische Absicht hat, als nicht zur reinen Religion gehörig zu verbannen.

¹⁾ Nothe, theol. Ethik I, 264: „Nach einem bestimmten und deutlichen Begriff des Gewissens sucht man überhaupt vergebens. Die herrschende Unklarheit in Ansehung des Verhältnisses zwischen dem Sittlichen und Religiösen ist kaum irgendwo so handgreiflich wie in der Lehre vom Gewissen. Der gangbare Sprachgebrauch, selbst der wissenschaftliche, wirft hier durcheinander, was vor Allem streng geschieden werden muß.“ Dieß strenge Urtheil dürfte aber bis heute gültig sein. Die beklagte Verwirrung möchte sich jedoch füglich nur von dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch behaupten lassen, denn die vox populi

vielmehr gezwungen sehen, uns selbst einen gangbaren Weg zu suchen.

Am allgemeinsten dürfte wohl zugestanden werden, daß das Gewissen sich auf das practische Verhalten des Menschen beziehe. Damit sind nun schon gewisse Grenzen zu seiner Bestimmung gezogen. Es wird nämlich damit ausgesagt, daß das Gewissen weder zur Hervorbringung (*ποιεῖν*) noch zur Erkenntniß (*θεωρεῖν*) eines Dinges etwas beitrage, also in keiner Weise mit den Objecten des menschlichen Thuns als solchen es zu schaffen habe, sondern allein mit dem thätigen Subject und mit dem Handeln als solchem. Das Thun (*agere*) nämlich in seiner Beziehung zum Subject ist eben Handeln (*πράττειν*, *gerere*), in seiner Beziehung auf das Object Machen (*facere*) und zwar entweder real — Schaffen *ποιεῖν* oder ideal — Schauen (*θεωρεῖν*). Wird also das Thun in seiner Beziehung auf das thurende Subject Handeln genannt, so ist Handeln wesentlich sittliches Thun, denn in dem Verhältniß, das durch die wechselseitige Beziehung zwischen dem Handelnden und seinem Handeln für Beide gesetzt ist, stellt sich die Sittlichkeit dar, weßwegen nie dem Object des Thuns Sittlichkeit zukommt, sondern nur vom Handelnden und dem Handeln wird sie prädicirt. Bezieht sich also das Gewissen auf das practische Verhalten des Menschen, so kann ebenso gut gesagt werden, es beziehe sich auf die Sittlichkeit. Es fragt sich also, was Sittlichkeit, Sittliches, Sitte sei.

Die Antwort, Sittlichkeit sei die Wirksamkeit der Vernunft auf die Natur und ihr Zweck „das Segen der Natur, welche ganz Vernunft, und einer Vernunft, welche ganz Natur geworden ist“¹⁾, oder auch, sie sei „die Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur als Zugeeignetsein dieser an jene“²⁾, müssen wir von vornherein zurückweisen, denn 1) nach dieser Begriffsbestimmung ist Sittlichkeit kein rein practisches, sondern ein principiell poetisches, schaffendes, künstlerisches und hervorbringendes Verhalten³⁾ des Menschen, denn dem sitt-

giebt einem unbefangenen Auge bei solchen Grundbegriffen eine fast verehrungswürdige Klarheit und Stätigkeit zu erkennen.

¹⁾ Schleiermacher, System der Ethik. Sammtl. W. III. Abth. 5. Bd. S. 52. 88.

²⁾ Rothe I, 188.

³⁾ Hier rächt es sich, daß die sinnvolle und sachlich wohlbegründete Unterscheidung der Alten zwischen *πράττειν* einerseits und *ποιεῖν* und *θεωρεῖν* andererseits von der neueren Wissenschaft unverwerthet gelassen wurde. Die Unterscheidung zwischen poetischem und practischem Thun ist verwischt und abhanden

lichen Thun wird hier als solchem ein Object, die Natur, gegeben, wodurch das Thun zum sittlichen Thun werden soll, während doch das Thun, sofern es als sittliches, also als Handeln betrachtet wird, gerade rein für sich, ohne Beziehung und abgesehen von dem, woran das Thun geschieht, zu nehmen ist, wie es denn ein feiner Zug der deutschen Sprache ist, daß das Verbum Handeln, womit sie vorzüglich die sittliche Seite am Thun ausdrückt, schlechthin intransitiv, objectlos ist, eben weil für das sittliche Thun als solches das Object außer Betracht fällt. 2) Es wird nach obiger Begriffsbestimmung das sittliche Thun aufs Engste und wesentlich beschränkt und vielleicht gerade die höchste Entfaltung desselben von seinem Begriff ausgeschlossen. Wenn nämlich sittliches Thun nur Wirken der Vernunft auf die Natur oder nur ein Zueignen der materiellen Natur an die Persönlichkeit ist, wie soll dann das Wirken der Vernunft auf die Vernunft, einer Persönlichkeit auf eine andere Persönlichkeit, des Geistes auf sich selbst und auf einen anderen Geist genannt werden? Fällt dieß vielleicht weniger oder gar nicht in den Bereich des sittlichen Thuns? Wir meinen und jene wohl mit uns, gerade ein sittliches Thun ist es in eminentem Sinne. Ihre Definition lautet also viel zu eng und mißverständlich. Wir wiederholen, das Object oder Product, worauf ein Thun sich richtet, sei das Object nun Natur oder Geist, Gott oder Welt, kann das Thun nicht zum sittlichen Thun machen; daß es wirklich dadurch zum Handeln würde, diese Bestimmung empfängt es anderswoher.

3) Durch diese Definition wird aber auch der Natur Gewalt angethan. Soll nämlich die Natur erst vernünftig gemacht oder von der geistigen Persönlichkeit sich selbst zugeeignet, soll sie vergeistigt werden, so ist damit ausgesagt, daß die materielle Natur vor der vernünftlichen Thätigkeit der Persönlichkeit ohne Vernunft, ohne Geist, ohne Sittlichkeit ist ¹⁾. Dem widerspricht aber offenbar die Erfahrung; denn daß die „rohe“ Natur von sich selbst meist weit vernünftiger,

gekommen und man unterscheidet nur noch practisches und theoretisches Thun; das Verhältniß ist aber so: ποιεῖν hat zum directen Gegensatz θεωρεῖν und diesen beiden zusammen steht das πράττειν gegenüber.

¹⁾ Rothe I, 193: „Das Un sittliche oder Nichtsittliche [ist] dasjenige Geintsein der Persönlichkeit und der materiellen Natur, welches ein noch unmittelbares ist, also noch nicht das Product der Selbstbestimmung der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur, sei es nun einer normalen oder abnormen. In concreto ist es die sittliche Rohheit, das Sittlich schlechte.

geistvoller und auch sogar sittlicher sei, als die sich ihrer „Gesittung“ rühmenden Menschen, dürfte keinem Zweifel mehr unterliegen. War es naturalistische Schwärmerei, wenn Rousseau zum Vortheil der Sittlichkeit (*pour épurer les mœurs*) die Menschen auf den sogenannten Naturzustand zurückführen wollte, so ist es nicht minder spiritualistische Schwärmerei, die Natur erst vergeistigen, von einem Aufnehmen derselben in die Persönlichkeit reden zu wollen¹⁾.

4) Sodann wird durch jene Ansicht eine ursprüngliche, erst durch die Versittlichung zu überwindende Trennung, ja sogar ein Gegensatz und Widerstreben zwischen Vernunft, Geist, Persönlichkeit einerseits und Natur, Materie andererseits in der Welt gesetzt, was den so mühevollen Erwerb der ganzen philosophischen Entwicklung der Neuzeit zu übersehen scheint, denn dieser Erwerb gipfelt doch in dem Gedanken einer ursprünglichen Einheit (nicht: Einerleiheit) von Natur und Geist, gerade auch in Absicht auf die Welt. Wenn aber Rothe doch auch eine Einheit von Geist und Natur kennen will, nämlich in Gott, wonach „der zweite Begriff Gottes der Begriff der göttlichen Natur ist“ (Rothe I, 62), so sollte er consequenterweise diese Einheit auch in der Welt als das Ursprüngliche, als ihren Urstand setzen, sonst zeigt sich, daß jene erstere Einheit doch nur eine abstracte, nicht wahrhaft principielle, d. h. sich auch als Princip bewährende, sondern eine werthlose ist.

5) Dieser Gegensatz führt aber noch weiter; denn ist das Sittlichgute die Einheit von Natur und Persönlichkeit, wie sie das Product ist des die Natur normal Bestimmens der Persönlichkeit, und ist das Sittlichböse das Product des Bestimmtwerdens der Persönlichkeit durch die materielle Natur²⁾, so folgt daraus, daß Persönlichkeit, Vernunft, Geist, wenn auch nicht an und für sich das Gute selbst, doch Princip des Guten, dagegen Materie, Natur, wenn auch nicht von vornherein das Böse, doch wenigstens das Princip des Bösen wäre³⁾. Bevor wir aber solche den alten Dualismus erneuernde Ansichten mit in den Kauf nähmen, und dieß müßten wir consequenterweise, wür-

¹⁾ Denn dergleichen Dinge wie: die Naturkräfte zum menschlichen Dienste verwenden, oder seinen Körper zu einem geflügigen Werkzeug seines Geistes zu machen, wird man doch nur dann „Vergeistigung der Natur“ nennen können, wenn man mit den Begriffen „Vergeistigung“ und „Natur“ einen recht dürftigen und niedrigen Sinn verbindet.

²⁾ Rothe I, 194.

³⁾ Rothe II, 171 ff.

den wir lieber die ganze Begriffsbestimmung von Sittlichkeit aufgeben, wenn uns nicht die erst angeführten Gründe schon dazu bestimmt hätten. Wir sehen uns also aufgefordert, eine neue Begriffsbestimmung zu suchen.

Das ist allerdings offenbar, daß zum sittlichen Thun die Natur sowohl wie der Geist ein Verhältniß hat, weil sie nämlich die Objecte jeden Thuns überhaupt sind. Aber das ist unrichtig, dieß Verhältniß als ein Einwirken des letzteren auf die erstere zu bezeichnen, so daß sittliches Thun nur der Assimilationsproceß der Natur in und durch den Geist wäre oder daß die Natur nur vorhanden wäre, um vom Geist absorbiert zu werden. Die Sittlichkeit hat es vor Allem mit dem Willen zu thun, nicht nur als dem Princip und der Energie des Handelns, sondern auch als dem Princip und der Energie der Persönlichkeit selbst. Denn der Wille gerade ist es, was das Eigenste und Eigenthümlichste in jedem Menschen ausmacht, was ihm die individuell=persönliche Besonderheit seines Ichs giebt. Als vernünftige Wesen sind alle Menschen gleich, denn die Vernunft ist überall eine und dieselbe, die entweder ist oder nicht ist und kein So= oder Sosein verträgt. Was aber die einzelnen vernünftigen Wesen zu ebensoviel verschiedenartigen Ichs macht, ist eben der besondere Wille, der rein durch sich selbst, thatsächlich und unabhängig von der Vernunft, darum auch unbegreiflich für dieselbe, in Jedem eigenartig vorhanden ist. Durch den Willen kommt das vernünftige Wesen erst zur eigenen Macht und eigenem Sinn, kurz zu Selbstständigkeit, wird eine solche Persönlichkeit, die ein eigenes, ihr allein zukommendes, in ihr allein urständendes Thun haben kann, für das sie darum auch allein verantwortlich ist. An diesen Willen, wie er Grund der handelnden Persönlichkeit und Grund des persönlichen Handelns ist, richtet sich die Sittlichkeit ¹⁾.

Der Wille, das Ich, findet sich nun in der Welt, d. h. in einem wohlgeordneten System und fein berechneten Organismus von Din=

¹⁾ Es wäre darum allerdings ein Fortschritt, wenn Rothe nicht die allgemeine unpersönliche Vernunft, wie Schleiermacher, sondern die Persönlichkeit als Subject der Ethik angesehen wissen will, wenn nur nicht unmittelbar darauf die Alles verwirrenden Worte folgten: „Die Persönlichkeit ist das Allgemeine, Objectiv an dem Menschen, gegenüber von seiner individuellen Besonderheit.“ I, 191. Allgemein kann die Persönlichkeit nur genannt werden, sofern damit gesagt sein sollte, alle Menschen seien Persönlichkeiten; was aber eines jeden Persönlichkeit ist, ist schlechterdings nichts Allgemeines, sondern das Individuellste, sein eigenartiger Wille. Ichsein, Personsein = eigenen Willen haben.

gen, wo jedes seine ihm von der Alles ordnenden Vernunft bestimmte Stelle einnimmt; es findet sich eingeflochten in die intelligible Ordnung des Alls, ohne eigentlich dieser Ordnung selbst anzugehören, weil der Wille und das Ich rein durch und auf sich selbst besteht. An jener Wohlordnung aber hängt der Bestand aller Dinge, vom Niedrigsten bis zum Höchsten geht sie durch alle Kreise der Dinge hindurch, in immer gleicher Mannigfaltigkeit sich darstellend, wie die Dinge selbst, alle einend und harmonisch verbindend zum *κόσμος*, zur wohlgeordneten Welt. Diese Wohlordnung, die Alles in seine vernünftige, d. h. ihm ewigerweise zukommende, von seiner Idee bestimmte Stelle einfaßt, schließt alle Willkür aus, und wie sie aufs Feinste berechnet und bis ins Einzelste durchgeführt ist, so ist sie auch für die geringste Störung empfänglich und jede Störung muß sie ganz und bis ins Innerste treffen und zu Grunde richten. Für ein selbständiges, eigenmächtiges, d. h. seine eigene Macht, eigenthümlich zu wollen, habendes, Ich kann in einer solchen Welt eigentlich gar keine Stelle sein, denn jeder eigene Wille entzieht sich aller Berechnung, und dort ist Alles berechnet mit ewiger Weisheit. Es kann allein vorgeesehen sein für den Fall, daß ein solches Ich entsteht, und weder läßt sich diese Möglichkeit ausschließen, noch kann seine Entstehung verhindert werden, wenigstens von der Vernunft nicht, da der Wille, das Ich, rein in und aus sich selbst entsteht und besteht durch einen für die Vernunft unzugänglichen Act ¹⁾. Dieser „Fall“ ist nun wirklich eingetreten; es findet sich factisch das Ich allerdings in der Welt. Demgegenüber muß nun nothwendigerweise jene Wohlordnung eine eigene Gestalt erhalten, um sich und die Welt in ihrem Bestand zu schützen und zu erhalten, eine Gestalt, die stark genug ist, dem Ich Widerstand zu leisten, ja das Ich zu bezwingen. Jene Ordnung ist nämlich an sich und ursprünglich kein erzwungenes, sondern ein freies Verhältniß der Dinge, weil in ihrem eigenen Wesen und ihrer Natur begründetes, ihre Entwicklung und Bewegung nicht hemmendes, sondern vielmehr förderndes; gerade jedes andere Verhältniß wäre ein Zwang für sie und sie würden bestrebt sein, in jene ursprüngliche Ordnung zurückzukehren, sie wieder herzustellen, denn sie begründet ihr Wohlsein. Aber dem Ich gegenüber ist diese Wohlordnung genöthigt, feste, zwingende Form anzunehmen, sie erstarrt gleichsam zum unabänderlichen Bann, der die

¹⁾ Oder, wie Fichte es ausdrückt, „das Ich setzt sich durch seine eigene Thathandlung“. Grundlage der Wissenschaftslehre, S. 4.

Dinge gefesselt hält, sie wird zum Gesetz. Die Vernunft in den Dingen wird zum Vernunftgesetz über die Dinge; die Gerechtigkeit, die allen Dingen ihr Recht und ihre Stelle giebt, wird zum Gericht, das die Dinge von einander ausscheidet, um sie gegen jede eintretende Störung zu erhalten ¹⁾. Und dieß hehre Gesetz umschließt alles Sein, das natürliche und das geistige; es ist eines und dasselbe als Naturgesetz und Geistesgesetz, nicht nur weil die Vernunft überhaupt nur eine ist, sondern auch weil Natur und Geist auch ursprünglich eine Einheit (eins, nicht: einerlei) sind. Dieß Gesetz ist vorhanden als ein ebenso thatsächliches wie das Ich, dem gegenüber es ein solches, als es ist, geworden ist. Es ist wie das Ich ein Zwischeneingekommenes. Dieß factisch zu Recht Bestehende, das aller Willkür des Einzelwillens sogleich entgegentritt, heißt in dem materiellen Gebiet — Natur, in dem geistigen Gebiet — Sitte, und so reden wir von Naturgesetzen und Sittengesetzen. Die Sitte ist das Naturgesetz des Geistes und die Natur ist das Sittengesetz der Materie. Natur und Sitte, Beides findet jedes einzelne Ich schon vor, wenn es in die Welt eintritt. Sie empfangen es und ihnen ist es unterthan, ehe es nur seinen eigenen Willen geltend machen kann. Kein Mensch hat die in seinem Lande und unter seinem Volke geltenden Sitten gemacht, so wenig wie das Klima und die Bodenbeschaffenheit seines Landes oder Körperbau und Anlage seines Volkes, sondern Jeder findet gerade so wie die Natur die Sitte schon als ein Ererbtes, als ein aus Urzeiten Herkommendes, dessen Ursprung genau nicht nachzuweisen ist. Die Sitte ist eigentlich das für Alle Natürliche, das Naturwüchsige auf geistigem Gebiete; wer könnte genannt werden, der Staat und Gesellschaft, ihren Brauch und Herkommen, der die Sitte oder auch nur irgend eine Sitte erfunden hätte? ²⁾

¹⁾ Da die Vernunft selbst kein persönliches Wesen ist, so kann sie die Gestalt als Gesetz nicht selbst sich geben, sondern sie nur annehmen, erhalten, und dieß nur von Gott; er ist in allen Dingen die *ἐρέμεια τοῦ εἶναι*, also hat und kann das Gesetz allein von ihm das Wirksame, Kräftige haben. Vgl. unten das Verhältniß Gottes zum Gesetz.

²⁾ Es ist geradezu falsch, wenn Rothe I, 191 sagt: „Alles, was man Sitte nennt, ist ein von Menschen Gemachtes, nie ein natürlich Gewordenes, wie ein Naturproduct.“ Gerade umgekehrt! Wenn Etwas auf geistigem Gebiet dem Naturproduct entspricht, so ist es die Sitte. Nur die Mode kann Rothe gemeint haben, die wird „gemacht“ von den Menschen, widerspricht darum allerdings meist der Natur, — darum aber auch der wahren Sitte. Es wäre freilich interessant genug, wenn Rothe auch versucht hätte zu zeigen, wie und von wem

Und gerade darin liegt ihre Gewalt und Macht. Gerade diese Unabhängigkeit der Sitte von der Willkür des Einzelnen verleiht ihr die Heiligkeit und Allgemeingültigkeit, wodurch sie wirklich die Trägerin und Erhalterin des Bestandes der Einzelnen sowohl wie der Geschlechter und Völker, ja der ganzen Welt sein kann und ist. Als solch unabhängiges Wesen wird sie auch überall, so lange die Sinne nicht zerrüttet und die Begriffe nicht verwirrt sind, von den Völkern erkannt und geachtet, weshalb es bei allen in ihrer guten Zeit für das größte Verbrechen gegen die menschliche Gesellschaft galt, wenn die Willkür des Einzelnen sich gegen die väterlichen Sitten auflehnte und nach Neuerungen darin strebte, so wohl sie auch gemeint sein mochten. Durch die Sitte schien der Wohlbestand aller Verhältnisse allein garantirt und bedingt, und ein Mitteln an ihnen schien denselben aufs Spiel zu stellen ¹⁾.

Die Sitte ist also das auf geistigem Gebiete zu Recht Bestehende, das die höhere Ordnung der Dinge repräsentirt und die fortlaufende Entwicklung derselben mit jener Ordnung in Verbindung und im möglichsten Einklang erhält gegenüber dem willkürlichen Ich, das die Ordnung zu durchbrechen und die Dinge nach eigenem Belieben und zu eigenem Einzelvorteil zu wenden bestrebt ist (Egoismus). Solche Bedeutung, Würde und Majestät wohnt der Sitte inne! und sie sollte etwas „Gemachtes“, von dem oder jenem Erfundenes sein, oder sie wäre nicht auch ein durchaus positiver Begriff?

Bezteres wird noch deutlicher, wenn wir den Inhalt der Sitte betrachten. Was dieser sei, kann zwar im Einzelnen und zum Voraus nicht leicht ausgesagt werden, weil sie eben nichts bloß Abstractes, sondern ein ganz Concretes ist in concreter Mannigfaltigkeit, wie die Natur auch für jedes Land sich gleichsam modificirt und ein besonderes Ansehen gewinnt. Jedoch liegt ein Allgemeines und überall Gleiches freilich auch in der Sitte, wie im Allgemeinen auch die Natur überall die gleiche ist, und was dieß Allgemeine sei, läßt sich unschwer angeben. Wird eine Formel gefordert, so dürfte nach ihrem Inhalt die Sitte als die concret gewordene Idee des Rechts und Guten bezeichnet werden. Was jede Zeit und jedes Volk als seine

die Sitten „gemacht“ werden. Wie die Sitte Naturproduct ist, obgleich durch Menschen entstanden, kann erst weiter unten eingesehen werden.

¹⁾ Moribus antiquis stat res Romana virisque, Ennius bei Augustin. de civ. D. II, 21.

höchste Idee des Rechten und Guten kennt, das statuirt es als Sittengesetz und prägt es aus als seine Sitte, und umgekehrt, über das, was Sitte und sittlich ist, geht auch der jeweilige Begriff von Recht und Gut nicht hinaus. Ist nämlich die Allem Gleichmaß setzende Wohlordnung, wie sie zum bindenden Gesetz auch auf geistigem Gebiet geworden ist, der principielle Grund der Sitte, so kann ihr Inhalt gar nichts Anderes sein als das Rechte und Gute. Jede Sitte hat ursprünglich ein wirklich Rechtes und Gutes zum Inhalt und ist darum selbst recht und gut. Eine schlechte, böse Sitte, d. h. eine Sitte, die eigentlich und ursprünglich ein an sich Schlechtes und Böses zum Inhalt hätte, giebt es nicht, ein Derartiges bezeichnet der Sprachgebrauch so wahr wie treffend als Unsitte, als Etwas, das gar keine Sitte ist. Verhält sich darum der Mensch in seinem Thun der Sitte gemäß, ist und handelt er sittlich, so ist und handelt er recht und gut. Das Thun wird zum Handeln, d. h. zum sittlichen Thun, wenn es unter den Gesichtspunct seines Verhältnisses zur Sitte gebracht wird. Je mehr das Thun der Sitte entspricht, um so sittlicher ist es, und je mehr es mit ihr in Widerspruch steht, um so unsittlicher. Nach dieser Anschauung fällt natürlich sittlich und sittlichgut in Eins zusammen. Und das wird auch durch die Erfahrung bestätigt: bei allen Völkern, die den Begriff eines Sittlichen haben, wird nur ein Rechtthun sittliches Thun genannt¹⁾; nirgends wird ein Bösesthum für sittliches Thun gehalten.

Da nun aber Sitte und Sittengesetz nichts Anderes ist als die zum Gesetz gewordene Vernunft und Ordnung, die in die Welt der Natur und des Geistes sich eingesehnt hat und sich als eine factisch vorhandene dem Ich gegenüber geltend macht, so ist Sitte und Sittengesetz auch veränderlich und beweglich; ja sie müssen es sein; indem sie sich jederzeit nach dem factischen Bestand und der thatsächlich erreichten Entwicklungsstufe der Welt richten, stellen sie sich ebenfalls immer ausgebildeter und entwickelter dar. Dieß ist es, wenn man

¹⁾ Dieß noch zu versichern, könnte für überflüssig gehalten werden, wenn nicht Rothe I, 192 seinem System zu Liebe den Begriff des Sittlichen seiner Positivität entleert hätte. Es ist dem allenthalben üblichen Sprachgebrauch zuwider, Sitte und sittlich einen bloß medialen Sinn zu geben und demgemäß sittlich und sittlichgut unterscheiden zu wollen. Die „Weisheit auf der Gasse“ corrigiren zu wollen, ist immer mißlich, hier aber geradezu verwirrend. Rothe geht in solchen Begriffsentleerungen so weit, daß er I, 191 von einer „Frömmigkeit sensu medio“ redet. Am Ende giebt es gar keinen Begriff, dem sein positiver Inhalt nicht verkümmert werden könnte.

von einer Verbesserung der Sitten spricht. Es kann nämlich so kommen, daß, was für eine Epoche der Weltentwicklung recht und gut und darum Sitte und sittlich war, für eine spätere unrecht und böse und darum Unsitte und unsittlich ist. So kann man auch allerdings in gewissem Sinn von schlechten Sitten reden, aber nur weil das Bessere immer der Feind des Guten und das Gute im Vergleich mit dem Besseren das Schlechte ist. Aber wirklich wesentlich schlechte Sitten entstehen nur durch Verfälschung eigentlicher Sitten. Die Sittengesetze nun können so wenig stabil sein, d. h. das Gute selbst und Rechte selbst in vollkommener Form auf einmal und für immer darstellen, so wenig als die juridischen Gesetze, die in ersteren ihre Quelle haben. Sie geben nur das für die jeweilige Zeit Gute und Rechte an, denn sie haben ja nur die Aufgabe, den wirklichen Bestand der Dinge zu erhalten und zu sichern, damit auf diese Weise die schließliche Erreichung des Zweckes und Zieles der Weltentwicklung allem störenden Einfluß des Ichs gegenüber garantirt sei. Obgleich selbst also dem Wechsel unterworfen, sind sie doch das Unvergängliche, die Repräsentanten des Ewigen, das nicht entsteht und wieder vergeht, sondern das immer nur in einer reineren und vollenderen Gestalt auftritt und sich geltend macht. Denn nicht das Stabile, zu jeder Zeit Gleiche in äußerlicher Weise ist das Ewige in der Welt, sondern dasjenige, was in allem Zeitenwechsel und unter allen Umständen als das Höhere sich geltend zu machen vermag und desto mehr an intensiver Kraft gewinnt. Und so sind Sitte und Sittengesetze.

Wie machen sich aber nun die practische Vernunft und die Sittengesetze gegen das Ich geltend? Wie empfindet es sie als Schranke? Fürs Erste von Außen her. Ihnen unterliegt es von seinem Eintritt in die Welt an; sie sind die Säugammen der ersten körperlichen und geistigen Entwicklung des Menschen; sie sind das Gleise, aus dem heraus sein ferneres Leben sich nie ganz entfernen kann. Aber diese äußere Schranke ist ungenügend; die äußeren Fesseln vermag die Macht des von Innen heraus wirkenden Willens doch je und je im einzelnen Fall zu durchbrechen und kann sich darüber wegsetzen. Und dann ist ja die Sitte veränderlich und wechselnd, es ist darum ein inneres, sicheres Criterium dessen, was jeweilen sittlich sei, gefordert. Soll das Ich die Sitte wirklich als das Höhere, Ewige erkennen, so muß sich die practische Vernunft auch von Innen, als geistige Macht, erweisen; nicht bloß die äußere Sitte, sondern das geistige Sittengesetz selbst muß dem Menschen sich empfindlich machen. Als solche geistige

Macht ist die practische Vernunft — Gewissen. Abgesehen nämlich von seinem sich selbstsetzenden und selbstbestimmenden Ich ist der Mensch, wie alle übrigen Naturwesen, mitbetheiligt in jene Ordnung der Dinge, hat darin seine Stelle und zwar gerade die oberste, erste; denn auf ihn als den Schlußstein und die Krone der Welt zielen alle anderen Wesen, ja die Welt selbst. In ihm und an ihm muß also auch jene Wohlordnung sich aufs Feinste ausgeprägt haben; er ist μικρόκοσμος im vollsten Sinn, das schlechthin vernünftige Wesen. Wird nun in ihm die Selbstheit, das Ich, der Wille erregt und entzündet, wodurch sein eigener und der ganzen Welt Wohlbestand aufs Spiel gesetzt erscheint, so muß das Vernunftgesetz sich in um so stärkerem Maß an ihm selbst erweisen, je höher die Stellung des Menschen über den anderen Wesen ist; weil die objectiv Vernunft, die überall den Dingen einwohnt, im Menschen zur subjectiven geworden ist, so daß der Mensch auch subjectiv=vernünftiges, denkendes, bewußtes Wesen ist, so muß auch das Vernunftgesetz dem Menschen zum Bewußtsein kommen und sich im Bewußtsein unmittelbar geltend machen; es darf sich nicht bloß objectiv am Menschen vorfinden, wie es an den übrigen Naturwesen sich findet als etwas ihnen Unbewußtes, als ihr Naturgesetz. Das Gewissen ist somit das in der Natur und im Bewußtsein des Menschen wirksam und thatsächlich sich bezeugende Vernunftgesetz. Die Vernunft, die im Menschen am vollkommensten Gestalt gewonnen hat, im Menschen am allseitigsten ausgeprägt ist, reagirt auch in ihm am energischsten, weil jede Störung den natürlichen und geistigen Wesensbestand gefährdet und ihn selbst endlich ganz vernichten würde. Darum giebt sich nun auch das Gewissen sowohl im Bewußtsein als auch nach der Naturseite, da durch körperliche Affectionen, kund.

Aus der angegebenen Begriffsbestimmung kann nun auch seine subjective oder besser individuelle Natur erklärt werden. Daß das Gewissen bei jedem Menschen ein individuelles sei, läßt sich zwar leicht sagen, weil der allgemeinen Erfahrung nicht widersprochen werden kann, aber schwerer ist es, einen Grund dafür anzugeben oder zu sagen, wie weit sein subjectiver Character reiche, denn wäre es unbeschränkt subjectiv, wo bliebe seine Wahrheit und Würde? Besonders unbequem muß diese Subjectivität denen sein, die das Gewissen für Gottes Stimme selbst erklären; gleichwohl hat man es kaum der Mühe werth gehalten, die Sache genauer zu untersuchen. Das Vernunftgesetz, wie es Naturgesetz und Sittengesetz ist, macht sich in jedem

Menschen auf andere, besondere Weise geltend, weil der Bestand und die Stelle jedes einzelnen Menschen in der Vernunftordnung der Dinge und zu dieser Ordnung eine mehr oder weniger verschiedene ist; ja die Stellung eines und desselben Menschen kann zu verschiedener Zeit eine verschiedene sein. Was darum für den Einen eine Störung oder gar Vernichtung zunächst seines eigenen Wesensbestandes wäre, ist es darum nicht immer auch schon für einen Anderen. Gleichwohl blüht dadurch das Gewissen nichts von seiner Unfehlbarkeit und Heiligkeit ein; indem das Vernunftgesetz ja nur die Integrität der Dinge wahren will, geht es in alle Verhältnisse bis ins Einzelste ein und macht sich so mannigfach geltend, als eben die Personen und Dinge mannigfach sind, darum in jedem Wesen und jedem Verhältnisse auf eigenartige Weise. Deshalb ist es nun nichts Subjectives, im Sinne von willkürlich; vielmehr tritt es jeder Willkür entgegen, wo und so oft solche sich zeigt. Es kann darum gesagt werden, das Gewissen sei objectiv-individuell, aber nicht subjectiv-individuell, denn der individuelle Character reicht nur so weit, als das objective Wesen eines Menschen und seine objective Stellung zu den anderen Wesen eine wesentlich eigenenthümliche und von der Vernunft selbst individuell gesetzte ist. Soweit aber das Wesen und die Verhältnisse der Menschen unter sich wesentlich gleich und ähnlich sind, macht sich auch das Vernunftgesetz in gleichartiger und ähnlicher Weise geltend; eine gewisse wesentliche Conformität der Gewissensbezeugungen findet darum immerhin bei allen Menschen statt. Sie sind keineswegs absolut, d. h. wesentlich, subjectiv ¹⁾.

Aufs Klarste erhellt aber auch aus unseren Bestimmungen der rein negative Character des Gewissens. Ist der Willensact und die daraus hervorgehende That des Ichs eine mit dem Gesetz des Wesensbestandes der Dinge übereinstimmende, also eben sittliche, so hat das Vernunftgesetz keine Veranlassung, sich in besonderer Weise geltend zu machen. Nur da, wo das Verhalten des Ichs voraussichtlich die Integrität stören wird oder wo es sie wirklich gestört hat, tritt das Vernunftgesetz hervor als Gewissen. Man empfindet bloß das gestörte Verhältniß als böses Gewissen. Es ist nicht so, daß etwa das gute Gewissen, d. h. die Uebereinstimmung mit dem Gesetz, durch Lustempfindung sich kund thäte, wie das Böse durch Schmerzempfindung und körperliche Affectionen. Das gute Gewissen ist nur das Vorhandensein und die ungestörte Fortdauer des allge-

¹⁾ Gegen Rothe I, 265.

meinen Wohlbefindens; keine besondere Empfindung wird dadurch erregt. Ein gutes Gewissen ist nur Bewußtsein, keine Störung verursacht, das Vernunftgesetz nicht beleidigt zu haben ¹⁾.

Weiterhin läßt sich nun auch darthun, wie die Sitte entsteht, wie sie, obwohl sie sich unter den Menschen und bei den Menschen findet und von den Menschen geübt wird, doch ein Naturproduct ist. Die Sitte ist nämlich nicht das Erzeugniß eines Willensactes des Menschen; nur in dem Falle könnte mit Recht gesagt werden, der Mensch „mache“ die Sitte. Vielmehr erzeugt sie sich unwillkürlich, wie das Gewissen sich auch unwillkürlich geltend macht; beide haben eben eine Quelle: die practische Vernunft. Das Vernunftgesetz treibt im Menschen die Sitte hervor, wie die Vernunft die Biene treibt, sich eine sechseckige Zelle, und den Vogel, sich ein kunstreich geflochtenes Nest zu bauen. Die Sitte ist das vom Menschen instinctartig, ohne eigenen Willen und Ueberlegung, und doch ganz vernunftmäßig Hervorgebrachte. Darum eben rächt es die Vernunft sogleich, wenn das durch ihren Trieb Erzeugte durch die selbstische Willkür verletzt wird; dasselbe, was die Sitte hervorbringt, schützt und erhält sie auch: die Vernunft.

Kant ist darum ganz im Recht, wenn er nicht Gott zum Urheber des Sittengesetzes macht, sondern die practische Vernunft, und wenn er ferner das Gewissen als moralische Urtheilskraft bestimmt und nicht als Stimme Gottes im Menschen, kurz, wenn er die Autonomie der practischen Vernunft behauptet. Unrichtig wären diese Bestimmungen nur, wenn und insofern die practische Vernunft zu einem willkürlichen Vermögen des Menschen und wenn das Sittengesetz zu einer Erfindung der menschlichen, d. h. der bloß subjectiven, Vernunft als solcher, zu einer Erfindung des vernünftigen Menschen gemacht würde, oder wenn unter der moralischen Urtheilskraft ein spontanes, in seiner eigenen Macht liegendes Vermögen des Menschen, das er

¹⁾ Es ist unstatthaft, von einem lobenden Gewissen zu reden, Rothe I, 266. Ein derartiges kennt auch der volksthümliche Sprachgebrauch nicht. „Das Gesetz giebt keinen Dank“ und dem Gesetz, auch dem Sittengesetz gemäß gehandelt zu haben, ist noch nichts besonders Lobenswürdiges, sondern es resultirt einfach das Bewußtsein, die versuchte Schuldigkeit gethan zu haben. Das Vernunftgesetz straft oder vielmehr rächt seine Verletzung, aber lobt und lohnt nie seine Erfüllung, es wäre denn, daß man nicht bestraft zu werden für ein Lob hielte. Daß das gute Gewissen keine Activität besitze, giebt sich auch zu erkennen aus der Redensart „das Gewissen stillen“, 1 Joh. 3, 19 (zum Schweigen überreden, zur Ruhe bringen, außer Activität setzen).

anwenden und ausüben mag oder nicht, je nachdem er will, gemeint wäre. So hat es aber Kant auch nicht gemeint, denn er sagt selbst so klar wie wahr: „Wir werden uns durch dasselbe [Gewissen] eines von uns selbst verschiedenen, doch uns innigst gegenwärtigen Wesens inne: der moralischen, gesetzgebenden Vernunft“.

Ist aber dieß von uns verschiedene Wesen nicht Gott selbst? Keineswegs; was von uns unabhängig ist, ist darum noch nicht gleich Gott selbst. Weit entfernt, daß Gott und Vernunft identische Begriffe wären, stehen sie vielmehr in gewisser Weise einander gegenüber. Die Vernunft kann nämlich von Gott zwar prädicirt werden, und wenn Gott nicht wäre, wäre auch die Vernunft nicht, aber deshalb ist sie doch von seinem Willen als Vernunft unabhängig; sie und darum auch ihre Gesetze sind von Gott nicht gemacht oder erfunden, so wenig als vom Menschen. Nicht weil Gott so will, ist das Vernünftige vernünftig, ist das Gute gut¹⁾. In dieser Hinsicht, ihrem Wesen und Inhalt nach, ist die Vernunft durchaus selbständig. Der Inhalt der Vernunft bestimmt aber auch die Sittengesetze und das Gewissen, folglich sind auch diese von Gott wesentlich unabhängig. Kein Gesetz bedarf, um Gesetz zu sein, eines persönlichen Urhebers, die Sittengesetze so wenig als die Gesetze der Logik und Mathematik, wie laut und oft auch die triviale Phrase ertönt, zum Gesetz gehöre auch ein Gesetzgeber. Die Vernunft ist *primus autor legis*; eines Gesetzgebers bedarf das Gesetz nur in dem Sinne, daß Einer sein muß, der den Menschen das Gesetz giebt, d. h. eben übermittelt. Die Gesetzgeber sind immer nur Propheten und Exegeten, nicht Autoren des Gesetzes. Denn das macht das Gesetz zum Gesetz und unterscheidet es vom Gebot, daß das Gesetz seine Kraft und Wahrheit in sich selbst trägt, nicht, wie das Gebot, Ausfluß des Willens irgend einer Person ist und nicht seine Autorität von irgend einem Willen zu Lehen trägt²⁾. Wären die Sittengesetze an sich und ursprünglich Aussprüche

1) „Eine Menge der ernsthaftesten Autoren erklären sich dafür, daß es, jedem göttlichen Gebot vorausgehend und unabhängig von einem solchen, in der Natur der Dinge selbst ein Gutes und ein Böses giebt. Zum Erweis dieser Behauptung gelten ihnen besonders die abscheulichen Folgen der entgegengesetzten Lehre.“ Bayle bei Leibnitz, Theodicee, Ausg. v. Erdmann, S. 560. § 183.

2) Man kann nicht die Entstehung des Mosaischen Gesetzes gegen diese Bestimmungen anrufen wollen. Hier verhält es sich so: In Israel sind die Gesetze seit der sinaitischen Offenbarung zugleich auch Gebote Gottes. Gott bekennt sich da zu dem Gesetz, bestätigt es als für die Bestimmung Israels zweckmäßig und nothwendig, offenbart, was sich sonst nur allgemach als Gesetz ausgebildet hätte

und Gebote eines Personwillens, so hätte unser Wille eine gewisse Macht dagegen; denn einen Willen kann man mindestens immer hoffen zu seinen Gunsten zu wenden ¹⁾, indem man durch Bitten und Opfer für sich eine Ausnahme erwirkt, oder man kann ihm durch energischen Trotz widerstehen (Prometheus dem Zeus). Dann kann jedes Gebot, das von einem persönlichen Willen ausgeht, durch den Willen seines Urhebers auch wieder aufgehoben oder wenigstens zeitweilig suspendirt werden, vom Sittengesetz kann aber auch Gott Nichts nachlassen. Dem Sittengesetz gegenüber gilt darum auch der menschliche Wille gar Nichts und er empfindet es, daß er Nichts vermag gegen das unverbrüchliche Gesetz der unpersönlichen Vernunft, die im Gewissen unüberhörbar und unfehlbar, nie ermüdend sich wirksam erweist, sei es warnend zu verbieten, sei es strafend anzuklagen.

Nachdem so das negative Verhältniß des Gesetzes und Gewissens zu Gott und dem Gottesbewußtsein ins Licht gestellt worden, wenden wir uns nun zu dem positiven Verhältniß derselben. Denn in einem solchen stehen doch auch jene Wesenheiten, wenn auch nicht in der Weise, daß das Gewissen die Quelle des Gottesbewußtseins wäre. Das Verhältniß ist dasselbe wie das zwischen Vernunft und Gott überhaupt. Es ist schon angedeutet worden, Gott sei Ursache, daß die Vernunft sei, aber Gott sei nicht Ursache dessen, was die Vernunft sei. Dabei ist nun zu bemerken, daß hiemit der Vernunft keineswegs eine absolute Stellung neben Gott eingeräumt ist, vielmehr behaupten wir gerade: weil Gott ist, ist auch die Vernunft, hiemit ist sie schon Gott unterstellt. Zweitens muß dem Sein der Vernunft voraus, oder der Vernunft als seiender, aeterno modo vorausgehend ein solches Sein gedacht werden, das zwar nicht die Vernunft als solche (essentia), wohl aber ihre *οὐσία* (substantia) in sich enthält, ein Sein, das *οὐσία τῶν οὐσιῶν* ist, das alles Wesen und Denken in sich beschließt, in dem alles Denken aufgeht, das also selbst reines,

und was nur allmählich ins Bewußtsein getreten wäre, selbst auf einmal gleich in der vollen Form, macht sich somit selbst zum Gesetzgeber; er verleiht dem Vernunftgesetz in seiner für das israelitische Volk passendsten Gestaltung seine Sanction und damit den Character von Geboten. Gott, der sich in Israel wesentlich offenbaren will, ist persönlich dabei theilhaftig, daß dieß Gesetz eingehalten werde. Sein „Bund“ mit Israel kann nur stattfinden auf Grund eines solchen Gesetzes; darum macht er es auch zu seinem Gebot. Der Sprachgebrauch unterscheidet hier wieder instinctiv sehr fein: dasselbe wird einerseits „Mosaïsches Gesetz“, andererseits „Gebote Gottes“ genannt.

¹⁾ *Dominum mundi flectere vota solent.* Martial. ep. 8, 32, 6.

lauteres Sein oder, wenn dieß verständlicher lauten sollte, das „das Leben selbst“ ist. Dieses Leben selbst, *actus purissimus*, ist das Erste und das, was eigentlich Gott selbst ist, wodurch er über Alles unendlich erhaben ist. In diesem Sein urständet auch die Vernunft, aber diese substantielle Abhängigkeit hebt ihre essentielle Selbständigkeit nicht auf. Der Wirklichkeit nach besteht die Vernunft in Gott, dem Wesen und der Idee nach besteht sie in sich selbst. Aus dem Grunde kann man weder absolut behaupten, die Vernunft führe zu Gott hin, noch, sie führe nicht zu Gott, sondern von ihm ab. Wer schon in einer wirklichen Richtung seines Geistes auf Gott ist, den wird die Vernunft in dieser Richtung bestärken und fortführen; wer aber einer realen Richtung seines Bewußtseins auf Gott ermangelt und bloß in einem idealen Verhältniß zu Gott steht, d. h. wer ihn bloß im Denken hat, nicht aber auch sein wirkliches bewußtes Leben auf Gott bezieht, den bringt auch nicht die Vernunft als solche von sich aus zu einer solchen realen Lebensbeziehung zu Gott. Dieß anders ausgedrückt, kann man auch sagen: die Vernunft ist nicht Religion, erzeugt auch weder Religion noch Religiosität, und doch ist die Religion vernünftig.

Ganz dem entsprechend ist nun das Verhältniß zwischen Gewissen und Gottesbewußtsein. Wo ein Gottesbewußtsein vorhanden ist, da kann das Gewissen nicht anders, als in ein bestimmtes enges Verhältniß zu demselben treten, es entsteht religiöses Gewissen. Wo aber Gottesbewußtsein gar nicht vorhanden wäre, würde auch das Gewissen kein religiöses Moment enthalten und würde nie zum Bewußtsein eines Gottes führen. Denn das Gewissen erhält seine religiöse Bestimmtheit, wo es solche hat, erst durch das Gottesbewußtsein, dieß aber dann nothwendig darum, weil Gott in allen Dingen das Reale, das sie Sekunde, ihnen das Sein Gebende ist. Eine durch das Ich bewirkte Alterirung oder Lädigung ihres Wesensbestandes oder ihrer Ordnung ist also immer auch gegen Gott gerichtet.

Für den also, welcher von Gott weiß und erkennt, daß alle Dinge ihr Sein von Gott haben, für den giebt sich jede Störung nicht mehr bloß als Verfehlung gegen das Gesetz und die Sitte kund, sondern zugleich als Verletzung und Beleidigung Gottes, d. h. als Sünde. Das Gewissen überführt uns der Verletzung der Sitte, sei es warnend oder strafend, und von unserem Bewußtsein hängt es ab, wie diese Verletzung von uns erkannt wird. In je realerer Kraft Gott unserem Bewußtsein gegenwärtig ist, um so tiefer werden wir die durch das Gewissen angezeigte Verfehlung zugleich und sogleich

als eine solche gegen Gott erkennen. Ist aber das Gottesbewußtsein abgeschwächt und getrübt, so bleibt sie uns einfach Verfehlung gegen das Gesetz und niemals wird uns der Gottesgedanke dabei entstehen. Dieß bestätigt die Erfahrung. War Vielen sagt das Gewissen, dieß und jenes sei Unrecht, und doch kostet es noch viel, bis das Unrecht auch als Sünde gegen Gott erkannt wird; und dieß kann nicht zu Stande gebracht werden durch Schärfung des Gewissens (auch das schärfste Gewissen überführt nur der Verfehlung gegen das Gesetz), sondern vielmehr durch Belebung und Stärkung des Gottesbewußtseins; dann wird das Unrecht von selbst als Sünde eingesehen.

Das Gewissen an sich ist also weder insofern Gottes Stimme, daß es von Gott selbst direct herrührt, noch insofern, daß es bestimmt und immer auf ihn hinweist. Nur für den schon religiösen Menschen giebt es ein religiöses Gewissen, für den aber immer; daher entsteht dann die Täuschung, das Gewissen sei an sich und ursprünglich wesentlich etwas Religiöses. Allein kein Mensch wird durch das Gewissen religiös, sondern nur sittlich. Das Gewissen ist vollkommen und ganz ein solches auch bei denen, deren Gottesbewußtsein am Erlöschen ist und die auch von Gott rein sich selbst und ihren eigenen Wegen überlassen sind (*ἄθεοι*, wie Paulus die Heiden nennt, Eph. 2, 12).

Wäre es in Wirklichkeit so, daß das Gottesbewußtsein auch nur entfernt vom Gewissen herstammte, so müßte nothwendig Beides correspondiren und eine gewisse Proportion fände statt. Allein davon zeigt die Geschichte keine Spur, vielmehr das Gegentheil. Wie gering und schwach, wie ohnmächtig und kraftlos war z. B. das Gottesbewußtsein zu Cicero's und Seneca's Zeiten, wie suchten sie alle Gründe hervor, um sich und Andere von Gottes Dasein zu überzeugen. Aber Keiner wird durch das Gewissen zu Gott näher hingeführt, obwohl gerade sie und ihre Zeit viel mehr auf das Gewissen aufmerksam sind als die früheren, frömmern Zeiten. Sie nennen weder Gott den Urheber ihres Gewissens, noch giebt ihnen ihr Gewissen Gott an als den, gegen welchen sie sich verfehlt haben, d. h. er ist auch nicht Inhalt ihrer Gewissensstimme, und doch haben und empfinden sie das Gewissen. Keineswegs erscheint ihnen die kräftig empfundene Gewissensregung als „reine, unerklärliche, sinnliche Naturaffection“ und über „die Deutung der Stimme des Gewissens“ sind sie auch nicht in Zweifel (Rothe I, 267); unbefangen und der nüchternen Erfahrung gemäß, wie das Urtheil der Alten überhaupt ist, geben sie Vernunft oder Natur (*ratio, mens, natura*) als Urheber

des Gewissens an. Und umgekehrt, bei den Juden findet sich das lebendigste und wahrste Gottesbewußtsein und doch fehlt ihnen der Begriff des Gewissens. Diese Thatsache, daß die Erkenntniß Gottes viel früher ist als die Erkenntniß des Gewissens, dürfte ihren Grund darin haben, daß erst dann, wenn das Gottesbewußtsein abgestumpft und getrübt ist, gleichsam Plag frei wird zur eigentlichen und reinen Gewissensempfindung und Gewissenserkenntniß. Wo aber und so lange vermöge eines energischen Gottesbewußtseins noch eine reale Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch statthat, d. h. wo und so lange die Egoität im Menschen nicht absolut dominirt, bedarf es auch des Gewissens weniger. Das Gewissen ist wie das Gesetz ein Zwischengekommenes, beide finden sich nur als Schranke des selbstsüchtigen Ichs, und wenn dieses sein falsches Sein aufgegeben hat, werden auch jene beiden aufgehoben, d. h. wenn das Gottesbewußtsein in absoluter Realität und in seiner ursprünglichen Totalität wieder wird hergestellt sein.

Endlich muß noch die Frage in Betracht kommen: das religiöse Gewissen macht Manches zur Sünde, was gar kein Verstoß gegen das Vernunftgesetz zu sein und gar nicht in diesen Bereich zu fallen scheint, sondern allein zu dem ganz subjectiven Verhältniß des Menschen zu Gott und zu den oft aller objectiven Wahrheit ermangelnden religiösen Vorstellungen gehört: wie verhält sich's nun damit? Warum findet da Gewissensregung, also Reaction der practischen Vernunft gegen das Ich statt, wo eine wirkliche Störung der Vernunftordnung gar nicht stattzuhaben scheint? Zuvörderst sagen wir nun, daß die Ansicht, die Gott zum Urheber des Gewissens macht, durch diese Schwierigkeit in die größte Enge getrieben wird. Denn das Gewissen könnte doch nur Stimme des lebendigen, wahren Gottes sein: wie kommt es nun, daß der Indier es als Sühnung heischende Versündigung durch Gewissensunruhe empfindet, nicht bloß zu empfinden glaubt, wenn er eine Kuh schlachtet? Solche Gewissensunruhe kann doch nicht vom wahren Gott herrühren. Entweder muß man in diesem und in tausend ähnlichen Fällen überhaupt leugnen, daß das Gewissen sich wirklich empfindsam geltend mache (was jedoch bei einer gewissenhaften Betrachtung der Religionsgeschichte unmöglich ist), oder die Beunruhigung des Gewissens muß einen anderen Urheber haben als Gott, denn der wahrhaftige Gott kann doch seine Stimme nicht zur Bekräftigung eines Aberglaubens hergeben. Ganz anders jedoch, wenn die Vernunft Ursache des Gewissens ist. Was da einmal Sitte oder

Gesetz ist, worauf der ganze Zustand und Character eines Volksthum's oder überhaupt eines Wesens beruht und was ihm seine Wesenseigenthümlichkeit giebt, das wird von der Vernunft mittelst des Gewissens gewahrt und geschützt, so lange das Wesen selbst Berechtigung zu sein hat. Um bei jenem Beispiele zu bleiben: Der ganze Character des Indiers ist gebildet und bedingt durch die Natur und die Sitten, in denen er lebt und wozu auch seine religiösen Institutionen gehören; Alles, wodurch diese Bedingungen seines Seins von ihm selbst zerstört werden könnten, wird die Vernunft durch das Gewissen abzuhalten suchen, und die Gewissensunruhe über die Verletzung einer seiner Sitten wird erst dann aufhören und ausbleiben, wenn der Indier als solcher keine Stelle in der allgemeinen Vernunftordnung der Welt und ihrer geschichtlichen Entwicklung mehr haben soll. Von einem irrenden Gewissen kann demnach nur so lange geredet werden, als man das Wesen des Gewissens überhaupt noch nicht eingesehen hat. Wo und so oft das Gewissen sich empfindsam macht, hat es ein Recht, sich geltend zu machen, und ist nie im Irrthum, wenn wir auch diese Berechtigung momentan nicht erkennen können. Darum gilt es auch in jedem Falle, ohne Zögern oder Zweifel sich der Gewissensstimme zu unterwerfen. —

Aus diesen Erörterungen, denen es am meisten zur Empfehlung gereicht, daß sie, obschon von anderen Principien aus, in ihren Resultaten mit Kant übereinstimmen, ergiebt sich nun hinreichend, daß das Sittengesetz und das Gewissen weder mittelbar noch unmittelbar zur Idee Gottes überleiten und daß sie zu ihrem Verständniß keineswegs des Gedankens Gottes bedürfen. Sie sind also auch nicht die Grundlage für den Ursprung des Gottesbewußtseins.



Das Gebet des Herrn.

Von

Johannes Hanne,

Vicentiat der Theologie in Greifswald.

Die Erklärung des Gebetes des Herrn hat dasselbe bis jetzt, seitdem die ältesten Exegeten diesen Weg eingeschlagen, fast durchweg als nur aus Bitten bestehend aufgefaßt. Freilich scheint dies auch auf den ersten Blick die wahrscheinlichste und natürlichste Auslegung zu sein, da man mit einem Gebet unwillkürlich die Vorstellung eines Bittens zu verknüpfen gewohnt ist, indem man sich der öffentlichen und privaten Gebetspraxis als auf diese Weise meistens sich gestaltender erinnert. Das mag denn auch die verborgene Ursache gewesen sein, durch welche die sonst so uneinigen und gar selten säuberlich mit einander fahrenden Ausleger sämmtlich, mit zwei kaum wirklichen¹⁾ Ausnahmen, so friedlich neben einander zu gehen und alle auf dieselbe Weise dies Gebet als reines Bittgebet aufzufassen getrieben sind, als ob hier schon die messianische Zeit der Exegese hereingebrochen sei. In der Form desselben wenigstens liegt durchaus keine zwingende Ursache dazu, ja gerade im Gegentheil möchte bei genauerer Erwägung der Sache diese eine solche Auffassung kaum dulden. Noch weniger weist die Absicht, in welcher der Herr nach den Evangelien seinen Jüngern dies Gebet gegeben hat, darauf hin, indem das προσεύχεσθαι, wovon diese Worte ein Muster sein sollen, nicht nur „bitten“, sondern ebensowohl „beten, geloben“ bedeutet. Am allerwenigsten aber läßt sich das Gebet als nur aus Bitten bestehend dann noch ansehen, wenn man etwas näher in seinen Organismus einzudringen versucht. Da gewinnt es bei der recipirten Erklärungsweise den Anschein, als ob das Vaterunser eine durchaus ungeordnete, ja geradezu confuse Zusammenstellung von allerlei

¹⁾ Grotius und Weber (dieser in zwei Programmen der Halle'schen Universität von 1828) fassen die ersten drei Gebetsglieder als εἴηαι, pia vota, auf, was aber nicht viel verschlägt; denn, wie Tholuck gut bemerkt, der Wunsch des Christen geht in eine Bitte naturnothwendig über.

verschiedenen Bitten sei, so daß es seinem ausgesprochenen Zweck, ein Mustergebet abzugeben, durchaus nicht genüge.

Was nämlich die Stellung der einzelnen Bitten anbetrifft, so ist zuerst das auffallend, daß die Bitte um Sündenvergebung der um das Kommen des Reiches Gottes nachgestellt ist, während sich doch gerade diese an den ersten Platz drängen sollte, da Niemand, ohne Sündenvergebung erlangt zu haben, würdig ist, des Reiches Gottes Bürger zu werden. Wie viel leichter und passender hätte sich ferner an die Bitte um das Geschehen des göttlichen Willens gleich deren Rehrseite, die Bitte um Behütung vor Verletzung desselben, geschlossen, während jetzt beide durch zwei dazwischen geschobene andern Inhalts getrennt sind! Ebenso scheint es natürlicher zu sein, daß auf die Bitte um das (endgeschichtliche) Kommen des Reiches gleich die letzte, welche Rettung von der Macht des (Teufels oder des) Bösen erfleht, folgte. Vor Allem aber ist die Stellung der vierten Bitte, wie sie, als einzige, die sich auf Irdisches bezieht, zwischen je drei von ganz anderem geistlichen Inhalt eingesprengt und eingeklemmt ist, höchst befremdend. Wie kommt es, daß sie plötzlich das Zusammengehörige unterbricht und trennt? Sollte sie nicht eigentlich entweder am Anfang oder am Ende des Ganzen ihre Stelle weit besser und weniger störend erhalten haben? während sie jetzt zu einem Stein des Anstoßes geworden ist, so daß wir uns nicht wundern dürfen, daß man schon früh auch diese Bitte, weil eben ihre Stellung ein Räthsel war, durch exegetische Gewaltmittel in eine geistliche umzuwandeln versuchte, ja daß selbst moderne Exegeten, wie Olshausen, Stier und Deligsch, aus demselben Grunde zu derselben Aushülfe ihre Zuflucht nehmen.

Nicht nur jedoch diese Auffälligkeiten in der Stellung der einzelnen Bitten stoßen uns bei der gewöhnlichen Exegese ab, auch der ganze Zusammenhang und Organismus des Gebetes, wie er bei ihr sich nothwendig gestalten muß, erregt entschiedenes Bedenken. Wenn De Wette den Zusammenhang des Gebetes so angiebt, daß dem Aufschwung des Geistes zu Gott (Bitte I—III) die Hemmung durch das Gefühl der Abhängigkeit vom Irdischen (IV) und durch den Kampf mit der Sünde (V—VI) folge, dann aber endlich (VII) die Lösung dieses Zwiespalt's sich ergebe, so ist dagegen zu erinnern, daß „erlöse uns von dem (Teufel oder) Bösen!“ nicht die Aufhebung des Gefühls der Hemmung, vielmehr gerade nur Ausdruck der tiefsten menschlichen Gebundenheit und Ohnmacht ist, das Gebet also, wobei Meyer auch viel richtiger stehen bleibt, mit der Empfindung der tiefsten Demüthigung

schließt. Da ist nun aber nicht einzusehen, weshalb nicht lieber, weil doch ein Gebet etwas Erhebendes und Kräftigendes haben soll („wachtet und betet, damit ihr nicht in Anfechtung fallet!“ Matth. 26, 41), die Demüthigung vorangeht und dann die Erhebung ihr nachfolgt, damit so das Ganze erhebend abschließe und nicht in ungelöstem Zwiespalt stecken bleibe. Dasselbe ist gegen die Ewald'sche Fassung vorzubringen, wonach das Gebet bei himmlischen Interessen anfängt und sich dann zur Erde niedersenkt, um sich schließlich wieder zur vorigen Höhe zu erheben. Es liegt eben in der letzten Bitte nicht eine höhere Erhebung, sondern gerade die tiefste menschliche Schwachheit, so daß auch nach dieser Auffassung mit dem Ausdruck des tiefsten Unvermögens geschlossen wird und das ganze Gebet so den Eindruck hervorbringt, als ob der Beter sich zwar gern zu Gott erhöbe, wie er denn auch in Bitten I—III den Ansaß dazu macht, aber, sobald er auf sich und seine Schwachheit sieht, erlahmt und schließlich so sehr sich gebrochen fühlt, daß er die anfängliche Höhe nicht wieder zu erklimmen vermag. Auch v. Zejschwitz (System der Katechetik, Bd. 2, S. 415—442), der neueste Interpret des Organismus des Herrngebetes, kommt, wiewohl er auf exquisit künstliche Weise die ersten drei Bitten den ersten drei Geboten, die letzten dem Inhalte der Artikel des apostolischen Symbolums entsprechen läßt und auf diesen von ihm erfundenen Organismus sich viel zu Gute thut, nicht weiter als seine Vorgänger. Das Gebet zerfällt in zwei Reihen, „die Gottesgüter aus dem Himmel und die Menschennoth auf dem Boden des natürlichen Lebens“, I—III und IV—VII. Wir wiederholen: weshalb nicht erst das Letzte, dann das Erste?

Zudem drückt alle diese Organisationen des Gebetes die immer nicht recht gutwillig sich fügende vierte Bitte um das tägliche Brod. Wie die Abhängigkeit von Gott im Zeitlichen etwas den Aufschwung des Gemüthes zu ihm Hemmendes oder gar uns Demüthigendes haben soll, ist nicht abzusehen. Nur die Schuld vermag dies zu bewirken. Die Abhängigkeit von Gott bleibt ja auch ewig bestehen, müßte also nie das Herz zu freudiger Erhebung zu Gott gelangen lassen, auch wenn die Sünde getilgt wäre. Tholuck, der übrigens im Grunde das ganze Gebet in zwei unvermittelte Hälften zerfallen läßt, verbindet die vierte Bitte mit der folgenden: die Erhaltung des physischen Menschen sei die Bedingung der Theilnahme an der Sündenvergebung. Als ob dem Gestorbenen die Sünden nicht mehr vergeben werden könnten! Als ob nicht viel eher und nothwendiger

zur Theilnahme am (irdischen) Reich Gottes (Bitte II) das physische Leben nothwendig sei! wonach dann IV hätte gleich nach I stehen müssen. Bezschwitz läßt IV deshalb auf III folgen, weil, wenn in dieser um die Heiligung der Welt gebeten ist, nun auch, damit diese geschehen könne, um die Erhaltung der Welt gebeten werden muß (S. 440). Was er sonst über die vierte Bitte sagt, ist, wenngleich er manche lehrreiche und geistvolle Bemerkungen giebt, eigenthümlicher Art. Schon daß er den Betenden das irdische Gebiet „nur mit der Fußspitze berühren, eilend darüber hinwegschreiten läßt“ (S. 439), läßt ersehen, daß er die Stellung und Bedeutung von IV nicht recht zu würdigen vermag.

Doch genug der kritischen Präludien! Durch das, was wir gesagt, hoffen wir schon zur Genüge uns die Erlaubniß erwirkt zu haben, versuchen zu dürfen, ob nicht, trotz des Ansehens der bisherigen Exegese, bei anderer Auffassung des Gebetes des Herrn dasselbe einen klareren und befriedigenderen Zusammenhang gewinne. Denn bei der recipirten Auslegung hat Möller Recht, wenn er sagt: „Sobald man das Vaterunser als ein zusammenhängendes Gebet betrachtet, sieht man ihm so vieles Mangelhafte an, daß man nicht begreift, warum Jesus nicht etwas Vollkommeneres gegeben“ — Worte, mit denen dieser ehrliche Theolog nicht sowohl sich selbst als der herkömmlichen Exegese ein testimonium paupertatis ausgestellt hat. Eine andere Auslegung des Zusammenhangs des Herrngebetes wollen also die nachfolgenden Zeilen geben, während sie sich auf die der Einzelheiten, bei deren vielen nach so gründlichen vorangegangenen Leistungen kaum noch etwas zu thun sein dürfte, nur da, wo es durchaus nothwendig ist, einlassen werden.

Von den beiden Recensionen des Gebetes (Luk. 11, 2—4; Matth. 6, 9—13) legen wir die des Matthäus zum Grunde, obwohl nach unserer Ansicht die des Lukas dem von Jesu wirklich gesprochenen am nächsten kommen dürfte, da sie die kürzere ist und die ihr fehlenden beiden Glieder (*γενήθῃτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* und *ἀλλὰ ῥῶσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ*, bei Matthäus) nur weitere Ausführungen des jedesmal vorhergehenden Gliedes (*ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* und *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν*) zu sein scheinen (wie schon Augustinus meinte). Es hat nämlich auf den Zusammenhang des Gebetes im Ganzen nicht einen so bedeutenden Einfluß, ob wir der einen oder andern Recension folgen, weshalb wir die längere und gebräuchlichere ohne Weiteres wählen.

Mit den Eingangsworten: *πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, wie sie bei Matthäus lauten, während in der kürzern Recension des Lukas nur *πάτερ!* sich findet, — giebt sich der Beter die Stellung zu Gott, von der aus er das Folgende sprechen und aufgefaßt wissen will. Das ganze Gebet soll die Rede eines vertrauenden Kindes zu seinem Vater sein. Und wie ein gutes Kind, wenn es zu seinem Vater redet, nicht bloß seines eigenen Selbsts, sondern auch aller seiner Brüder gedenkt, so spricht auch hier in dem *ἡμῶν* der Betende für und im Namen der Gemeinschaft seiner Brüder. Als *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* bezeichnet er aber den Vater nicht, um ihn fern von der Erde zu localisiren, sondern um nicht mißverstehen zu lassen, welcher Vater eigentlich gemeint sei, der All-Vater. Uebrigens scheint dieser Zusatz überflüssig und nur erklärenderweise vom Redactor der „Reden“ im jetzigen Matthäus zugefügt zu sein¹⁾.

Jetzt folgen drei (bei Lukas nur zwei) Gebetsglieder, die sich dadurch näher an einander anschließen, daß ihr Inhalt (*ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς*) sich hauptsächlich mit dem beschäftigt was des himmlischen Vaters ist, und daß sie der Form nach imperativische Sätze der dritten, nicht, wie die später folgenden Bitten, der zweiten Person, und zwar des imper. pass., sind. „Der Imperativ“, sagt Winer (Gramm. S. 43, 1. S. 278 der 6. Aufl.), „ist regelmäßig Aufforderung oder Befehl, zuweilen jedoch bloß Erlaubniß (permissivus), ein Gestatten oder Sich=gefallen=lassen.“ Danach kann in unserm Falle in den drei Formeln bei den Imperativen (*ἁγιασθήτω* — *ἐλθάτω* — *γενηθήτω*) nur von einer Aufforderung oder einem Befehl, kurz: einer Willensäußerung die Rede sein, während die permissive Bedeutung (es darf geheiligt werden dein Name, es kann kommen Dein Reich, es mag geschehen dein Wille, scil. wir haben nichts dawider) natürlich von vornherein ausgeschlossen ist. Wir haben also zu übersetzen: Es soll geheiligt werden dein Name; es soll kommen dein Reich; - es soll geschehen dein Wille wie im Himmel also auch auf Erden.

¹⁾ Die Bezeichnung Gottes als *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* findet sich bei Matthäus oft, während Markus sie nur einmal (11, 25) in einer, wie es scheint, nicht zur Grundschrift gehörenden Stelle bietet, Lukas sie, wenigstens nach dem jetzigen kritischen Texte, gar nicht hat, dafür aber einmal *ὁ ἐξ οὐρανοῦ* (11, 13). Das specifisch jüdische darin läßt sich nicht verkennen, verdächtigt aber die Ursprünglichkeit. Vgl. Weizsäcker, evangel. Gesch. S. 92.

An wen aber ergeht nun diese Aufforderung, dieser Befehl? Das ist jetzt die wichtige Frage. Das Subject, welches sie erfüllen soll, ist nicht genannt, vielmehr wird die Willensmeinung des Betenden von ihm schlechthin, ohne daß er sagt, auf wen sie sich beziehe, ausgesprochen. Ist's Gott, der sie erfüllen soll, und wird so die Aufforderung zur Bitte?

Das eben müssen wir durchaus bestreiten. Diese drei Glieder können nicht Bitten sein, da sie vor allen Dingen nicht die gehörige Form einer solchen haben. Wer flehend von einem Andern etwas verlangt, wird sich nie der dritten Person des Imperativs Passivi bedienen, d. h. seine Forderung als eine unbedingt zu erfüllende hinstellen, so daß er nicht einmal um Erfüllung nachsucht, sondern nur schlechtweg ausspricht, was er haben will, es dem Hörer dabei überlassend, hinzuzudenken, daß er eben der Erfüllende sein soll. „Es soll mir gegeben werden!“ würde die Rede eines trotzigem Forderers sein der einem von ihm Abhängigen irgend etwas abdringen will, nicht die Art und Weise, wie ein Kind zu seinem Vater spricht, und diese Stellung hat sich doch der Vater Gott gegenüber gegeben. Er fühlt sich abhängig von Gott, nicht Gott von ihm. In diesem Falle wird er vor Allem den, von dem er etwas erbittet, anreden, also entweder den Imperativ zweiter Person des Activs anwenden, wie dies in den folgenden wirklichen Bitten geschieht (*δός — ἄφες — ῥῶσαι*), oder sich der abhängigen, immerhin aber anredenden Redeweise bedienen, wie in dem *μη εἰσενέγκης*. Das sind wirkliche und geziemende Bitten, in denen zu Gott direct gesprochen wird. Man berufe sich nicht auf Matth. 26, 39 zum Erweise, daß 3. pers. imp. pass. auch eine Bitte sein könne. Die Worte Jesu dort beim Seelenkampf in Gethsemane: *πάτερ, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο*, sind nicht Bitte, wie bei Lukas und Markus, die deshalb aber auch eine andere Form darbieten: *εἰ βούλει παρενεγκέιν τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ* (Luk. 22, 42) und *παρένεγκε* κτλ. (Mark. 14, 36), sondern Ausdruck einer Willensmeinung Jesu: „Wenn es möglich ist, daß dieser Kelch an mir vorübergehe, daß ich mich demselben entziehen kann, so soll dies geschehen, so werde ich's thun; jedoch soll nicht mein Wille geschehen, sondern der deine!“ Ebenso B. 42 (Par. Luk. 22, 42): *πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο παρελθεῖν, ἐὰν μὴ αὐτὸ πῶ, γεννηθήτω τὸ θέλημά σου*. Hier besagt das *γεννηθήτω* nichts Anderes als den Entschluß Jesu, sich dem Willen Gottes fügen zu wollen: „Es soll so geschehen, wie du es beschlossен

haft!“ Wie wunderbarlich würde die ganze Sache, wenn wir übersetzen wollten: „Ich bitte dich, laß deinen Willen geschehen [scil. durch mich]!“

Die drei Imperative sind also nicht der Ausdruck von Bitten, sondern von schlechtweg ausgesprochenen Willensmeinungen. Der Väter bezeichnet durch sie, was ganz unbedingt geschehen soll, was er durchaus haben will. Das ist kein Wunsch, wie Grotius und Weber (vgl. oben) wollten. Der Wunsch ist allerdings auch Aeußerung eines bestimmten Willens, aber es erscheint in ihm das Gewollte abhängig von etwas (oder einem) Anderm, bedingt durch etwas Anderes. Diese Willensäußerungen hier aber sind als unter allen Umständen statthabende und in Erfüllung gehen sollende ausgesprochen, sind Bestimmungen oder Entschlüsse. Denn da Gott nicht das Subject sein kann, das sie erfüllen soll, so bleibt nichts übrig, als daß derjenige selbst der Vollbringer sei, der sie ausspricht. Und so erscheinen denn jene drei ersten Gebetsglieder als Aeußerungen dreier bestimmter Willensmeinungen oder Entschlüsse, die der Betende vor seinen Gott bringt, d. h. als Gelübde.

Führt uns die Form dieser drei sogenannten Bitten darauf, daß sie richtiger als Entschlüsse aufgefaßt werden, so wird es sich auch, wenn wir näher auf ihren Inhalt eingehen, zeigen, wie die letztere Auffassung die bei weitem passendere sei; und wenn wir dann schließlich das ganze Gebet, wie es sich gestaltet, wenn die drei ersten Glieder Entschlüsse sind, betrachten, so werden wir zu einer befriedigenderen Anschauung seines Organismus, wie uns wenigstens bedünken will, gelangen.

Ἅγιασθήτω τὸ ὄνομά σου. „Dein Name soll geheiligt werden!“ lautet das erste Glied. *Ἅγιάειν* = *הקדיש* = sanctum reddere, bedeutet zu etwas Heiligem machen, d. h. etwas für ein unantastbares Heiligthum erklären und als solches hochhalten. Zu einem solchen Heiligthum soll hier der Name Gottes für den Vater werden. Der Name eines Wesens, die Bezeichnung, welche wir demselben geben, drückt das Verhältniß aus, in welchem wir zu ihm und es zu uns steht. Was irgend ein Wesen, hier also das göttliche, für uns ist, das sprechen wir in dem Namen desselben aus. Diese Bitte besagt also: Das, was du, Gott, für uns bist (oder sein willst), sollst du sein, und zwar in der Weise, daß das Verhältniß, in welchem wir zu dir und du zu uns stehst, ein unantastbares, von allem Profanen abge sondertes, heiliges wird.“ Vorher nun in dem Eingange des Gebetes hat der Vater Gott den Namen

des Vaters gegeben. So erhalten denn diese Worte den Sinn: „Wir wollen deine, an dich sich ergebenden Kinder, du sollst unser Vater sein, in der Weise, daß du das Heiligthum unseres Herzens ausmachst, uns ganz und gar erfüllst und unser höchstes, unantastbares Gut wirst.“

Wollten wir dies nun als eine Bitte an Gott auffassen, daß Er uns geben möge, daß wir seinen Namen zu etwas für uns Heiligem machen, so würde das uns einigermaßen wunderbarlich vorkommen. Daß ich mich in das richtige Verhältniß zu Gott setze und ihn zu meinem Heiligthum erwähle, ist ja durchaus etwas, wozu ich mich entschließen und was ich durchführen muß, wozu aber Niemand, selbst der Allmächtige nicht, ohne daß ich selbst dabei thätig bin, mich bringen kann. Jesus ruft auch den Israeliten nicht zu: „Bittet Gott, daß er euch befehle und zu Gläubigen mache!“ sondern er sagt: μετανοεῖτε καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (Mark. 1, 15), bekehret euch! wendet euch vom verkehrten νοῦς! glaubet! Seine Jünger fordert er auf: ἔχετε (imp.) πίστιν Θεοῦ (Mark. 11, 22). Strebet, heißt er sie in der Bergpredigt (Matth. 6, 33), zuerst nach der Gerechtigkeit und seinem (scil. Gottes) Reich! Ja, Matth. 11, 12 wird sogar gesagt, daß die, welche Gewalt anwenden (βιασταί), mit Anstrengung das Himmelreich bestürmen, es seit den Tagen des Johannes erhalten. Wo ist da eine Spur zu finden von der aus der Erbsündendoctrin folgenden Lehre von einer totalen Unfreiheit des Willens? Vielmehr scheint überall deutlich die Meinung Jesu hindurch, daß, um in das Reich Gottes einzugehen, d. h. um Kind Gottes zu werden und seinen Namen heilig zu halten, der Mensch selbst sich dazu bestimmen muß (στρέφεισθαι [med.] καὶ γενέσθαι ὡς τὰ παῖδια, Matth. 18, 3)¹. Dann kann aber ein Solcher nicht wohl darum bitten, daß Gott ihn befehle und mache, daß er seinen Namen heilige. Nur darum kann und muß er freilich auch den himmlischen Vater anflehen, daß Er ihn unterstütze, damit die Sünde ihn nicht wieder aus dem richtigen Verhältnisse zu Gott herausreißt, und diese Bitte finden wir im folgenden Theile des Gebetes, in dem μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν κτλ.

Das zweite Glied ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου könnte schon eher eine Bitte sein, allein bei näherer Betrachtung werden wir uns doch nicht zu dieser Auffassung verstehen können. Es fragt sich zuerst,

¹ Vgl. Baur, neutestamentliche Theologie; Lehre Jesu, S. 74.

was mit dem Kommen des Reiches gemeint sei, ob das Sichverbreiten desselben hier auf Erden oder aber die endliche herrliche Entscheidung (geistlich-sittliche oder endgeschichtliche Fassung, Ritsch), da Jesus stets ¹⁾ ein kommendes und ein gekommenes Reich Gottes unterscheidet (Matth. 12, 28; Mark. 9, 1. 14, 25 u.). Fassen wir nun diese Worte als Bitte, so müssen wir (mit Meyer, gegen Tholuck, De Wette u.) die Jünger um die endgeschichtliche herrliche Vollendung des Reiches flehen lassen ²⁾. Denn was sollte eine Bitte der Jünger um Ausbreitung des Reiches auf Erden? Zwar geschieht diese Ausbreitung nicht von selbst („ohne unser Gebet“), sondern es ist menschliche Mithilfe dazu erforderlich, die Arbeit derer, welche schon Theilnehmer des Reiches Gottes sind. Aber eben deshalb ist hier nicht eine Bitte darum, daß Gott sein Reich fördern möge, angebracht, sondern eher darum, daß Er dem Väter Kraft gebe, an der Förderung des Reiches zu arbeiten. Es würde also Jesus seine Jünger hier um die endliche herrliche Erscheinung des Reiches, wobei mit inbegriffen wäre die Parusie seines Stifters, beten gelehrt haben. Und das ist eben dasjenige, was uns nicht scheinen will. Jesus selbst lehrte ja seine Jünger späterhin (Mark. 13, 32), daß Niemand, auch nicht der Sohn, wisse, wann das Kommen des Reiches Gottes in seiner Herrlichkeit und die Wiedererscheinung des Messias stattfinden werde ³⁾, da dies der Vater seiner Macht vorbehalten habe (Apgesch. 1, 7). Hätte er sie nun beten lassen um die baldige Erscheinung dieser Vollendung des Reiches, so wäre das ein Drängen Gottes, ein Eingreifen in seine Macht und seine Pläne gewesen, was Jesu gewiß sehr fern lag. Weiter weist Jesus die Pharisäer (Luk. 17, 21) mit ihrer Frage nach der Ankunft des Reiches zurück und läßt aus der Antwort, die er ihnen giebt: „Das Reich Gottes ist [bereits] unter euch“ (ἐντός, Meyer, Ewald, De Wette u.) uns schließen, daß er es für besser hielt wenn sie sich begnügen mit dem, was vom Reiche Gottes da ist und sich demselben anschließen, um in ihm zu wirken, statt daß sie auf die zukünftige Entscheidung harrend blicken. Zudem würde ein

¹⁾ Vgl. Reim, der historische Christus, S. 53, Anm.

²⁾ Hierauf weist auch das ἐρχεσθαι = ἔλθω = kommen, nicht = sich ausbreiten, hin.

³⁾ Daß dies wirklich ein uralter Ausspruch (und zwar ein Wort des Herrn selber) sei, glauben wir gegen Reim und die neueste allzu künstliche Aufstellung Zeller's (in Hilgenfeld's Zeitschrift, Jahrg. 1865, Heft 3, S. 308 ff.) mit Holtzmann und Weizsäcker festhalten zu müssen.

stetiges Flehen und fortwährendes Ausschauen nach dem Ende gar leicht die Gläubigen abgezogen haben von den sittlichen Pflichten, die sie auf Erden erfüllen müssen, damit jene endliche herrliche Erscheinung des Reiches stattfinden könne. Erfordert wird nämlich, damit das Ende eintrete, die Predigt des Evangeliums vom Reich in der ganzen Welt (Matth. 24, 14). Erst muß die Ernte reif sein, ehe sie geschnitten werden kann (Mark. 4, 26—29), das Senfkorn muß sich zu einem großen Baume entfaltet, der Sauerteig Alles durchsäuert haben (Matth. 13). Dazu ist aber die Thätigkeit der Jünger und Bürger des Reiches Gottes nöthig, weshalb Jesus sie erwählt und zum Predigen aussendet (Matth. 9, 37—38. 10, 7) und überhaupt einen Jeden zu diesem Werke beruft (Luk. 9, 60). Wer sich nun demselben widmet, muß ganz und gar sich ihm hingeben, darf weder zurückschauen (Luk. 9, 62), noch auch, wie die thörichten Jungfrauen (Matth. 25, 1—13), über der Erwartung der Zukunft die sittlichen Pflichten des Wachens und Arbeitens, daß er sein Licht leuchten läßt unter den Menschen (das Oel auf den Lampen, vgl. auch Matth. 5, 14—16; Luk. 11, 33. 8, 16), versäumen. Da nun ein fortwährendes Blicken auf das Ende und tägliches Beten um dasselbe gar leicht ein sorgloses, unthätiges Sichverlassen auf die Führung Gottes und in Folge dessen eine Verabsäumung der sittlichen Pflichten im Gefolge führen könnte, so will, da auch die Form der Worte nicht eine Bitte anzeigt, es uns passender erscheinen das *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* ebenfalls als Willensäußerung des Beters aufzufassen. „Es soll dein Reich kommen!“ beten also in diesem zweiten Gliede die Jünger des Herrn, d. h. wir wollen Alles erfüllen, was erfordert wird, damit der Vollendung des Reiches hier auf Erden die Stätte bereitet werde; das geschieht aber dadurch, daß zuerst der Beter selbst sich bereit und würdig macht, um dereinst in das Reich eingehen zu können, welches erreicht wird, indem er den Willen Gottes vollbringt, und sodann, daß er dafür sorgt, auch die anderen Menschen zu diesem Ende vorzubereiten. Es enthält auf diese Weise das zweite Gebetsglied den Willensentschluß, sittlich und dem Willen Gottes gemäß handeln, das Werk, welches Jesus begonnen (*κηρύσσειν τὴν βασιλείαν*, Luk. 4, 43), fortführen zu wollen, damit dereinst das Reich Gottes in Herrlichkeit erscheinen könne. So wird die allein richtige Beziehung des Kommens auf das endgeschichtliche Erscheinen des Reiches gewahrt, aber die (gar leicht verderbliche und deshalb) unpassende Bitte darum wandelt sich in das Bekenntniß zu der dem Menschen in Bezug auf jenes Kommen gesteckten sittlichen Aufgabe.

Das folgende Glied des Gebetes — *γενηθήτω τὸ θέλημα σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* — drückt in etwas anderer Form den Hauptinhalt des vorigen Gliedes noch einmal aus, weshalb es auch späterer Zusatz zum ursprünglichen Gebete zu sein scheint. Hier ist nun aber nichts klarer, als daß wir keine Bitte vor uns haben können, wenn auch die Form nicht so dringend darauf hinwiese. Wäre die Rede hier von der voluntas decernens, so könnten wir uns wohl zu einer Bitte, die dann gleich einer Ergebung in den göttlichen Rathschluß sein würde, verstehen. Aber gegen die wenigen prädestinationistischen Exegeten, die hieran dachten, müssen wir mit allen übrigen das *θέλημα* hier als die voluntas praecipiens fassen, als das sittliche Gebot. Was soll es nun heißen, zu bitten, Gott möge seinen sittlichen Willen geschehen lassen hier auf Erden ebenso, wie er im Himmel geschieht? Luther bemerkt, daß das auch ohne unser Gebet geschehe, hier deshalb Gott darum nur angefleht werde, er möge auch bei uns die Erfüllung seines Willens wirken. Welches Verhältniß des Menschen zu Gott würde nun eine solche Bitte voraussetzen? Jedenfalls nur entweder das vom Determinismus oder vom Pantheismus gedachte, nicht das freie christliche. Aufgabe des Menschen ist es, den Willen Gottes zu thun und nur, da der Geist willig aber das Fleisch schwach ist, zu beten um göttliche Unterstützung (Matth. 26, 41) bei dem schwierigen Werke, um Errettung von den Versuchungen zum Bösen, wie das denn auch in der letzten Bitte dieses Gebets geschieht. Aber zu bitten, Gott möge uns bestimmen zur Erfüllung seines Willens, heißt sich seiner Menschheit gänzlich begeben und zu einer Flacianischen imago Satanae sich herabwürdigen, so daß dieses Gebetsglied am dringendsten uns mahnt, nicht an eine Bitte, sondern ebenfalls an einen Willensentschluß zu denken, durch den sich der Beter hier noch ganz ausdrücklich dazu bekennt, den sittlichen Willen Gottes zur Norm seines Lebens machen zu wollen, und zwar den wahren göttlichen sittlichen Willen, wie er vor Gott gilt und deshalb im Himmel geschieht, nicht seinen Eigenswillen oder Forderungen der Selbstsucht, die als göttliche Gebote aufzutreten und zu täuschen versuchen. Werden wir aber auf diese Weise gedrungen, diese letzten Worte als votum des gläubigen Beters aufzufassen, als eine Willensäußerung, Gott vorgetragene Entschließung, so können wir nicht umhin, darin eine Bestätigung unserer Auffassung der beiden vorhergehenden Glieder zu finden, die durch das dritte Glied in dasselbe Schicksal gezogen werden, auch Willensäußerungen, vota, sein zu müssen.

Damit ist denn nun aber unsere Aufgabe so ziemlich schon gelöst. Wir haben uns jetzt den Boden zu einem neuen Verständniß des Gebetes des Herrn geebnet, da wir dargethan zu haben meinen, daß die ersten drei sogenannten Bitten eben dieses nicht seien. Hieraus werden wir nun gleich die Consequenzen für den Zusammenhang und Organismus des Vaterunsers ziehen können, ohne uns erst auf eine Erörterung über die vier (oder drei) letzten, noch folgenden Bitten einlassen zu dürfen. Denn daß hier wirkliche Bitten vorliegen, möchte wohl Niemand bestreiten wollen. Wenden wir uns daher ohne weitere gelehrte Seitenblicke sofort zur Betrachtung des sich nun ergebenden Organismus des Herrngebets, um zu prüfen, ob derselbe wirklich sich klarer und befriedigender gestalten werde.

Nach unserer Auffassung besteht das Gebet, außer der einleitenden Anrede, aus zwei Theilen, deren einer zwei (oder, wenn man will, drei) Gelöbnisse oder Entschliefungen, der andere drei (oder, wenn man will, vier) Bitten enthält. Um aber den richtigen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus sowohl Gelöbnisse wie Bitten zu verstehen sind, wird die Einleitung in einem oder mehreren Worten (*πάτερ — ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) vorausgeschickt.

„Vater!“ beginnt der Betende und spricht damit das ganz neue, eigenthümlich-christliche Verhältniß aus, in welchem er zu seinem Gott stehen will. Nicht als seinem despotischen Herrn naht sich der Fromme Ihm mit Angst und Zerknirschung, sondern wie ein Kind zu seinem Erzeuger mit Zutrauen herankommt und zu ihm redet, so kommt und redet der Vater zu seinem himmlischen Vater. Was ist's denn nun aber, worüber das Kind mit seinem Vater sprechen will? Es ist das Werk, das ihm von seinem Erzeuger aufgegeben, das Ziel das ihm gesteckt ist. Und was dies sei, darüber ist das Kind auch nicht einen Augenblick ungewiß, nämlich, um es gleich kurz zu sagen und vorwegzunehmen, das richtige Verhältniß zu Gott und seinem Willen, das Vollkommensein wie Gott selbst vollkommen ist (Matth. 5, 48). Es spricht sich dies ja in dem zweiten (und dritten) Gliede des Gebetes aufs deutlichste aus. Daß das Kind diese seine Aufgabe richtig erkannt und sie sich zur Aufgabe wirklich gesetzt habe, daß es sich durchaus zu ihr bekennt, das ist nun der Inhalt der zwei (oder drei) ersten Glieder des folgenden Gebetes.

Ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου! „Dein Name soll geheiligt werden!“ ist das erste Bekenntniß, das der Vater Gott gegenüber ablegt. Damit das Kind vollkommen werde wie sein himmlischer Vater,

damit es wirklich sein Kind und Ebenbild — und das eben ist die Vollkommenheit — werden könne, ist zuerst nothwendig, daß es an Ihn, den Erkannten und Offenbaren, und seine Zwecke sich willig ergebe. Denn wofern es nicht eingeht auf die von Gott ihm gesetzten Zwecke, wofern es sich nicht ganz seiner Erziehung anvertraut und sich ihm völlig zu eigen ergiebt, so daß Gott sein einziges und ganz es ausfüllendes Heiligthum wird, erkennt es weder das wahre Ziel noch den Weg dazu und erhält auch nicht die göttliche Kraft des Geistes und der Begeisterung, der Unterstützung von oben, um die Vollkommenheit zu erreichen. Deshalb ist das Erste, was der Beter bekennt und als seinen Willensausdruck hinstellt: „Ich will, Gott, dir mein Herz öffnen, daß du einziehst und dein Heiligthum wirfst, will mich dir auf diese Weise völlig und rückhaltlos zu eigen ergeben.“

Mit anderen Worten ist dies der Ausdruck des Glaubens an Gott, da ja ein solches Sichergeben an den himmlischen Vater, ein solches Sichvereinigen mit ihm (πιστεύειν = ἑρμηνεύειν = fest machen) der Glaube ist. So erfüllt in dem ersten Gliede des Gebetes der Beter die Forderung, welche Jesus als Grundbedingung für Alle, die ins Reich Gottes eintreten, d. h. wahre Kinder Gottes werden wollen, aufstellte, nämlich zu glauben (Mark. 1, 15 u. u.). Jeder solchen Aufforderung geht aber in der Predigt Jesu ein μετανοεῖτε! vorher, wie es denn auch durchaus nothwendig ist, daß, wer glauben will, zuerst sich bekehre (μετανοεῖν = den νοῦς umsetzen) von dem verkehrten Sinn zum rechten, glaubenden. Und dies μετανοεῖν liegt ebenfalls in dem ersten Gliede unseres Gebetes mit eingeschlossen, da, wenn der Betende seinen Willen, Gott allein anzugehören, ausspricht, er damit allem Andern, was in Gegensatz zur Gottesgemeinschaft steht, den Abschied giebt. Das ἀγιασθήτω κτλ. ist also kurz das Bekenntniß Buße thun und Glauben sich aneignen zu wollen.

Hiermit ist jedoch noch nicht genug geschehen, da der bloße Glaube nicht zur Vollkommenheit und in das Reich Gottes bringt, sondern auch das Thun des Willens des himmlischen Vaters hinzukommen muß (Matth. 7, 21—23 u.). Dies Letztere ist gerade die Hauptsache, zu der das Erste, der Glaube, nur die unumgängliche Vorbedingung abgiebt. Daher bekennt sich jetzt der Beter in den folgenden Gliedern — ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενήθητι τὸ θέλημά σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς — dazu, den Willen seines himmlischen Vaters vollbringen zu wollen. Der Wille Gottes ist aber eben der, daß die Zeit komme, wo Er Herrscher auf Erden in seinem vollendeten Reiche

sein kann, d. h. daß alle Weltbewohner hinangelangen zur Vollkommenheit in religiöser und sittlicher Beziehung. Und hierzu nach allen Kräften beitragen und helfen zu wollen, bekennet und gelobt in dem *Μάτω* und *γεννηθήτω* das Kind seinem Vater. Wie geschieht das nun aber? Nur dann, wenn zunächst der Vater selbst die sittlichen Aufgaben, die ihm gestellt sind (*bona opera*), erfüllt, dem Gesetze, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes, wie Jesus es gelehrt (Matth. 5 1c.), nachlebt. Auf diese Weise bereitet sich durch die wahre Sittlichkeit der Betende selbst vor auf die Erscheinung des Reiches Gottes. Aber auch alle übrigen Menschen müssen auf die gleiche Weise zur Vollbringung des Willens Gottes gewonnen werden, weil auch sie erst vollkommen sein müssen, ehe das Reich Gottes erscheinen kann. Es ist dazu die Mitwirkung der Gläubigen, die Verbreitung des Evangeliums durch dieselben nöthig, und das Bekenntniß, an diesem großen Werke sich mit theiligen zu wollen, liegt auch in den beiden von uns besprochenen Gebetsgliedern ausgedrückt.

Der erste Theil des Gebetes enthält also das Gelöbniß des Glaubens und der sowohl an sich als an den Nebenmenschen arbeitenden Sittlichkeit. Seinem himmlischen Vater gegenüber bekennet sich von ganzem Herzen das Kind zu dieser Aufgabe, verspricht ihm, sie beherzigen und durchführen zu wollen. Nicht in dem Sinne, als ob es hiermit, wie der Pharisäer im Tempel, sich rühmen und dadurch sich vor Gott als gerecht hinstellen und nun ihm das Folgende abtrogen wolle; sondern deshalb sind diese Gelöbnisse vorangestellt, damit die folgenden Bitten des Gebetes motivirt erscheinen, und der Vater nie vergißt, so oft er sie ausspricht, zu welchem Ende er bittet: nämlich damit ihm das in den Gelöbnissen Ausgesprochene gelinge.

Dies nämlich ist der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Theile des Gebetes: was ich haben soll und will, Glauben und Sittlichkeit, weiß ich und bekenne mich dazu; damit ich nun aber sittlich handeln könne und im Glauben fest erhalten bleibe, gewähre du mir, o Gott, die dazu nothwendigen Bedingungen, weil ohne dieselben weder Sittlichkeit noch Glaube bestehen können.

Dieser nothwendigen Bedingungen sind zwei, eine physische und eine geistliche. „Unser nothdürftiges ¹⁾ Brot gib uns heute!“ Diese Bedingung, die erste, physische, ist durchaus nothwendig, wenn wir

¹⁾ Immer noch die beste Erklärung des *ἐπιούσιος*. So Beza, Ruinoel, Tholuc, De Wette, Bleek (von *ἐπί* und *ούσια*). Der Letzte sagt: „Ohne Zweifel haben wir

für die Zukunft des Reiches Gottes hier auf Erden arbeiten wollen. Haben wir überhaupt das Leben und seinen Unterhalt nicht oder geht unsere Thätigkeit gänzlich in der Sorge um die Existenz auf, so kann das große Werk nicht von uns gefördert werden. Es wird deshalb in dieser Bitte gefleht um alle Bedingungen, die erforderlich sind, damit wir die Hände frei erhalten zum Wirken an den sittlichen Aufgaben, um eine solche Gestaltung des Lebens, daß wir für Ausbreitung des Reiches an uns und Anderen sorgen können. So correspondirt diese erste Bitte mit dem zweiten Gelöbniß, steht aber am völlig richtigen Plage und ist, statt anstößig zu sein, durchaus nicht mehr zu entbehren. Nicht minder nothwendig ist die geistliche Bedingung, um fest zu bleiben im Glauben. Sie theilt sich in zwei Stücke: „Vergieb uns unsere Schulden (wie auch wir vergeben unseren Schuldner), — und führe uns nicht in Versuchung, sondern errette uns von dem Bösen“ (neutr.). Wollen wir nämlich im Glauben fest und unbeweglich bleiben, so muß Gott die Hemmung in unserem Herzen, das täglich sich erneuernde Schuldbewußtsein, welches daran hindert, fröhlich zu glauben und als Unheiliger dem Heiligen zu nahen, hinwegtilgen und vernichten durch den Act der Sündenvergebung (justificatio), weshalb zuerst um diese gebeten wird. Jedoch ist diese göttliche Sündenvergebung an eine Bedingung geknüpft, die sich sofort hier, aber nur im Vorbeigehen, anschließt: um Liebe von Gott zu erfahren, müssen wir selbst den Nebenmenschen dieselbe erweisen und ihnen ebenfalls ihre (sittlichen) Verschuldungen gegen uns abnehmen und vergeben (ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφῆκαμεν κτλ. hat Matthäus; — das καὶ γὰρ ἡμεῖς ἀφιομεν κτλ. des Lukas scheint uns gemäß Matth. 6, 14. 15 die bessere und ursprünglichere Form zu sein). Von dieser kleinen Ausweichung kommt das Gebet aber sogleich zurück zu der zweiten Bedingung, die zum Beharren im Glauben (und in der Sittlichkeit) gewährt werden muß, das ist die Bewahrung vor ferneren Sünden. Fällt der Beter wieder in die Sünde zurück durch die Versuchungen, in denen er fortwährend steht, denen er aber, allein auf sich gestellt, unterliegen muß, so geht Glauben und sittliches Wirken verloren. Deshalb bittet er den himmlischen Vater ihn nun auch nicht hineinzuführen in Versuchungen und darin zu verlassen, sondern ihn aus denselben zu erretten und überhaupt von der Sünde völlig zu erlösen.

hier οὐσία von der leiblichen Subsistenz zu verstehen und ἐπιούσιος ἄρτος ist die dazu dienende und erforderliche Speise, wie schon Chrysostomus u. A.“ Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien, I. S. 305.

Jetzt ist der Kreis des zu Gelobenden und zu Erbittenden geschlossen, die Entschlüsse und Anliegen, das höchste Ziel und Heil betreffend, sind ausgesprochen, das Gebet ist zu Ende. Ganz passend schließt die, wenn auch spätere, Doxologie bei Matthäus ab. Wollen wir zum Schluß den Organismus des ganzen Gebetes übersichtlich schematisch darstellen, so werden wir folgendes Bild erhalten:

1. Einleitende Anrede:

Πάτερ!

(Matth. ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.)

2. Das Gebet selbst:

A. Gelübde¹⁾:

- I. Des Glaubens:
ἀγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.
- II. Der Sittlichkeit:
ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου (Matth.
γενηθήτω τὸ θέλημά σου ὡς
ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς).

B. Bitten:

- I. Um die Bedingungen zur
(Förderung des Reiches) Sitt-
lichkeit:
τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπι-
ούσιον· δίδου ἡμῖν τὸ καθ'
ἡμέραν.
- II. Um die Bedingungen zum
Festbleiben im Glauben:
a. καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας
ἡμῶν (καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφί-
ομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν).
b. καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς
πειρασμόν (Matth. ἀλλὰ ῥῦσαι
ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ).

3. Schluß:

(ὅτι σοῦ ἔστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας. ἀμήν.)

¹⁾ Daß das Gebet mit Gelübden beginnt, kann nicht auffallen. Denn „das Gelübde war anfangs [bei den Israeliten] eine möglichst stärkste Aeußerung heiliger Selbstantriebe durch entsprechende Worte“ (Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, S. 22 der 2. Ausg.). Insofern diese drei ersten Glieder des Gebetes nun ebenfalls heilige Selbstantriebe sind, dürfen wir sie mit jenem Namen bezeichnen.

Anmerkung der Redaction. Wir sehen uns zu der Erklärung veranlaßt, daß durch die Aufnahme einer Abhandlung in die Jahrbücher keineswegs eine Zustimmung der Redaction zu den darin enthaltenen einzelnen Anschauungen ausgesprochen, sondern nur die betreffenden Ergebnisse zu weiterer Prüfung empfohlen werden sollen.

Wagenmann.

Der stellvertretende Glaube und die Kindertaufe.

Von

Diakonus Kaldreuter in Reutlingen.

„Schon wieder etwas über die Kindertaufe!“ wird wohl Mancher kopfschüttelnd ausrufen, der obige Ueberschrift liest, „als ob es nicht genug wäre an der bisherigen, nachgerade gehörig angeschwollenen Literatur über diese viel debattirte Materie.“ Und doch, dem Verfasser nachstehender kurzer Abhandlung dünkt es so, als ob's am Bisherigen noch nicht genug wäre, als ob noch nicht das letzte Wort gesprochen, die Sache noch nicht zur Entscheidung gebracht wäre. Er hat nämlich mit Nachstehendem nicht im Sinn, eben den Chorus der Stimmen im Lager hüben oder drüben zu verstärken; auf der anderen Seite ist er freilich auch weit davon entfernt, zu denken, als würde nun durch sein Votum die Sache zum Abschluß gebracht; sondern was er möchte, ist einfach, die Frage anzuregen, ob nicht der Lehre von der Kindertaufe ein festerer Untergrund gegeben werden könnte durch Herbeiziehung eines sonst in der protestantischen Dogmatik beinahe ganz ignorirten Moments.

Ob ich jedoch des Näheren darauf eingehe, möchte ich zuerst in Kürze nachweisen, inwiefern den bisherigen Begründungen der Kindertaufe Mängel ankleben, die eben auf das von mir vermifste Moment hintreiben.

Der Satz, von dem ich ausgehe, dessen Wahrheit auch von den strengsten Lutheranern anerkannt ist, ist kurz gefaßt, der: daß zum Segen oder zur Wirksamkeit der Taufe der Glaube die *conditio sine qua non* ist, „die Heilswirkung der Taufe durch den Glauben bedingt“ ist, „irgend ein aufnehmendes und aneignendes Verhalten, eine gottgewirkte Aufgeschlossenheit des innern Menschen für das Heil nicht fehlen darf, wenn die Taufe ihre Segenswirkung ausüben soll“ (Thomasius), daß — um mit dem großen Katechismus zu reden — „*sola fides personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat*“. Es ist dies der Satz, mit dem die protestantische Dogmatik in allen ihren Müancirungen — Luther an der Spitze — dem *opus operatum* der katholischen Kirchenlehre entgegengetreten ist.

Kann nun aber dieser Satz als protestantischerseits allgemein angenommen betrachtet werden, so ergiebt sich weiter sogleich eine für die Lehre von der Kindertaufe höchst bedeutsame und tief eingreifende Divergenz darüber, ob der die Wirksamkeit der Taufe bedingende Glaube bei der Ertheilung der Taufe da sein müsse oder auch nachfolgen könne. Darin liegt eigentlich der Schwerpunkt der ganzen Kindertaufcontroverse, so wie sie gegenwärtig liegt. Und hier ist es nun die von den neueren Vertheidigern der Kindertaufe so ziemlich allgemein acceptirte Ansicht, als deren Hauptrepräsentant und geistreichster Vertreter lutherischerseits Martensen betrachtet werden kann, eine Ansicht deren Grundgedanken übrigens schon von Luther (z. B. im Catech. maj.: „hoc dicimus, nobis non summam vim in hoc sitam esse, num ille, qui baptizatur, credat nec ne, per hoc enim baptismo nihil detrahitur“) ausgesprochen worden sind, daß die Taufe als Handlung Gottes ihre objective Kraft und Wahrheit habe und daher auch als Sacrament mit dem ganzen Inhalt seiner Heilsgüter dem Subject conferirt werden dürfe, möge dasselbe nun vorerst (oder überhaupt) glauben oder nicht, ja daß die Bedeutung der Taufe eben die sei, den nachfolgenden Glauben hervorzurufen und in Wahrheit zu gründen, ihm als Halt und Basis zu dienen, wonach denn die Kindertaufe nicht bloß als etwas Berechtigtes, sondern als das eigentlich Normale erscheint. (So z. B. auch Stier, Reden Jesu, II, 279.)

Was hier über die Taufe als Voraussetzung des Glaubens gesagt wird, hat nun gewiß seine volle Richtigkeit; es kommt nur darauf an, was man unter Glauben versteht, nämlich dann, wenn darunter verstanden wird der Glaube, der *λογαρον ληπτικόν* und zugleich das subjective Princip neuen Lebens ist oder kurzweg das Glaubensleben des Wiedergeborenen, das „in Liebe thätig ist“; der Glaube kann aber auch in einem anderen Sinne verstanden werden, nämlich als verlangende Empfänglichkeit, „begehrende Sehnsucht nach Geist und Kraft Gottes“, nach Gnade, die, sobald sie ihr dargegeben wird, mit ihrem Object sich zusammenschließt, die manus apprehendens. Ob nun — Glauben in diesem Sinn gefaßt — die Taufe als Voraussetzung und Basis des Glaubens angesehen werden dürfe, das ist eben die Frage.

Ob wir nun aber dies untersuchen, haben wir zu bemerken, daß die oben erwähnte Theorie von der Unterscheidung zwischen Wesen und Gebrauch, substantia und usus, der Taufe in zwei Formen ausge-

prägt erscheint, welche wir als vorherrschend lutherische und als vorherrschend reformirte bezeichnen können.

Die erstere, in der neulutherischen Dogmatik vertreten, läßt in der Taufe eine Wiedergeburt zu Stande kommen, faßt diese dann aber, da ja der persönliche, bewußte Glaube zunächst noch nicht da ist, nur als substantielle Wiedergeburt oder in dem Sinn, daß „in das verborgene, hinter dem bewußten Leben zurückliegende Gebiet menschlicher Persönlichkeit der Geist Christi in der Taufe sich einsetzt, in das Gebiet, in welchem die geistlichen Lebenskräfte des Menschen ihren Quellort haben, in das Gebiet, in dem das Gewissen liegt, das Gebiet, innerhalb dessen sich Gott selbst einen Ort für seine Einwirkung auch auf den natürlichen Menschen offen hält“ (Thomafius), daß „die Taufe die Naturseite des Kindes ergreift, nicht mit Ausschluß seiner Personseite“ (Delitzsch), daß „die Taufe eine concentrirte, unmittelbar göttliche Wirkung ist nicht bloß auf den Geist und die geistige Persönlichkeit, sondern auf die ganze dieser zu Grunde liegende geistige und leibliche Natur des Menschen“ (Höfling). Erst Wirkung der Taufe ist nach dieser Anschauung dann „das innere Aufgeschlossensein des menschlichen Geistes für das göttliche Gnadenwerk“, „das erschlossene innere Auge, welches das Bild des Erlösers in sich aufnimmt, das ist der Glaube“ (Delitzsch), „der Geist des Glaubens und das Wesen des Glaubens“ (Martensen).

Die zweite Form ist die vorherrschend reformirte, welche aber auch in unseren Symbolen, namentlich den Melanchthonischen, übrigens aber auch bei lutherischen Dogmatikern — Luther selbst nicht ausgenommen — vertreten ist. Hier wird die Bedeutung der Taufe nicht sowohl in die Wiedergeburt als in die individuelle Zueignung der allgemeinen gratia salutaris („ut applicetur eis promissio salutis“ [Conf. Aug.]) gesetzt, oder in die unterpfändliche Versicherung, daß dem Täufling die Verheißung der neutestamentlichen Gnade wirklich und speciell gelte. Dies ist nichts Anderes als auf die Taufe angewendet der in der Augustana von den Sacramenten überhaupt aufgestellte Begriff, daß sie seien „signa et testimonia voluntatis Dei erga nos ad excitandam et confirmandam fidem in his, qui utuntur, proposita“, worauf es dann weiter heißt: „itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat.“ So spricht auch Thomafius von dem „objectiven Gnadenverhältniß, welches die Taufe stiftet und welches nicht durch das vorangehende Verhalten des Menschen bedingt sei, vielmehr dieses selbst erst ermögliche“.

Gehen wir nun zunächst auf die eben erwähnte zweite Form näher ein, so ist es vorweg mißlich, wenn, wie dies vielfach (schon von Beza 3. B.) geschieht, *regeneratio* einerseits und *adoptio* oder *justificatio* oder Gnadenverhältniß andererseits von einander getrennt werden, so daß der Taufe vorerst nur letzteres zugewiesen wird; dies ist ganz gegen die biblische Anschauung, welche wohl eine logische, nicht aber eine zeitliche Trennung beider Begriffe zuläßt; und das Zurückgehen auf die Taufformel, aus welcher man das bloße Gnadenverhältniß schon hat herausklauben wollen, ist ein schlechter Nothbehelf, wie denn auch Stier mit Recht bemerkt, (Reden Jesu VII, 236): „Es kann schon in der Grundlegung keine sogenannte allgemeine Versöhnungsgnade Christi geben ohne personbildendes Element für den neuen Menschen“, und schon Gerhard gegen Beza mit Recht darauf hinweist, daß der Apostel die Taufe „Bad der Wiedergeburt“ nenne.

Doch wir sehen jetzt davon ab und bleiben einfach dabei stehen: in der Taufe soll dem Kinde die *gratia* d. h. wesentlich die Vergebungsgnade, weiterhin die Gnade der Gotteskindschaft, zugeeignet, conferirt, beigelegt werden. Dies kann nun aber wieder in einem doppelten Sinne gefaßt und verstanden werden: einmal in einem abgeschwächten Sinn, wonach das *conferre* nichts Anderes ist als ein *specialisirendes* oder, wenn man will, *individualisirendes* offerre zu nachmaligem Ergreifen, eine Anschauung, die auch in der bekannten Auffassung der Sacramente sich zum Ausdruck gebracht hat, wonach sie nichts Anderes seien als *verbum visibile* im Unterschied vom *verbum invisibile*, eine Anschauung, die neben der weiter und tiefer gehenden auch bei Luther sich findet, wie er denn über die Taufe speciell sagt: „Was ist die Taufe anders denn das Evangelium, wozu sie [die Kinder] gebracht werden, wiewohl sie das nur einmal hören, aber desto kräftiger, weil Christus sie aufnimmt, der sie hat heißen bringen“; noch entschiedener gehören dieser Auffassung der Taufe an die Worte der Schmalkalder Artikel: „*ecclesia debet illis (den Kindern) promissionis illius annunciationem.*“ Aber, muß man fragen, wo bleibt da bei solcher Zusammenstellung mit dem Wort das Specifische des Sacramentsbegriffs? Und ein Sacrament wird doch die Taufe sein und bleiben sollen. „Ein Sacrament aber ist“, wie Höfling ganz richtig sagt, „nicht bloß ein *significirendes* und *declarirendes* und dadurch *exhibirendes*, sondern ein *thatächlich exhibirendes* und *obsignirendes* Thun Gottes und daher auch die Definition des Sacraments als *verbum visibile* keineswegs erschöpfend.“ Und dann,

wie sind denn solche getaufte Kinder, wenn sie sterben, ehe sie glauben, anzusehen? Soll nun aber mit dem conferre der Gnade Ernst gemacht werden, soll in der Taufe ein Act Gottes in dieser Hinsicht vor sich gehen, was ergiebt sich dann? Was kann das für ein anderer Act sein, als der sonst Rechtfertigung oder voller adoptio genannt wird? Diese Fassung haben wir wirklich bei Martensen, und es ist wirklich nur consequent von diesem Standpunkt aus, wenn hier von einer Rechtfertigung gesprochen wird vor und abgesehen vom Glauben des Täuflings, die sich der Glaube vielmehr erst aneigne. Aber wer sieht nicht, wie an diesem monströsen Gedanken, zu dem sich ein Martensen nicht hätte verirren sollen, das Schriftwidrige und Verkehrte dieses ganzen Standpunkts aufs eclatanteste sich herausstellt?

Gehen wir zu der anderen, oben in erster Stelle namhaft gemachten, Grundform über. Diese erkennt ganz richtig in der Taufe einen Act Gottes, der sich nicht auf die justificatio beschränkt, sondern auf die Begabung mit dem Geist sich erstreckt, ja wesentlich in der Wiedergeburt besteht. Wenn diese Wiedergeburt nun bei den neueren Lutheranern als eine zunächst unpersönliche, substantielle gefaßt ist, die „den dunklen Hintergrund des Personlebens betrifft“, so liegt hier einerseits eine richtige Erkenntniß zu Grunde, auf die wir noch zu sprechen kommen werden, nämlich daß bei dem schlummernden Personleben es sich auch nur um die Beilegung oder Hineinsenkung einer vorerst schlummernden Kraft — nämlich Geisteskraft, des Keims des Geisteslebens — handeln kann, die dann später wirksam werden soll, was wohl auch Thomasius meint, wenn er sagt, die Kindertaufe gewähre Recht und Macht der Kinderschaft. Andererseits aber sind alles das: „schlummernde Kraft“ u. s. w., schillernde Ausdrücke, hinter die sich etwas verstecken will. Es soll ja doch — und dies ist die Hauptsache — schon etwas gewirkt, etwas Neues geschaffen sein; wenn man irgendwie dem Begriff „Wiedergeburt“ gerecht werden will, muß man ja das annehmen. Solche — wenn auch nur partielle — Wiedergeburt ist entweder keine Wiedergeburt, oder sie setzt eben auch das voraus, was die Schrift als subjective Bedingung für die Wiedergeburt bezeichnet nämlich den Glauben als *ὄργανον ληπτικόν*. Mit anderen Worten: Wenn von Wiedergeburt oder auch Rechtfertigung, adoptio u. s. w. in der Taufe gesprochen wird, so wird damit in die Substanz der Taufe, die nach dieser Theorie von der durch nachfolgenden Glauben bedingten segensreichen Wirksamkeit getrennt werden soll, doch wieder etwas von der Wirksamkeit hineingelegt.

Was aber in Summa gegen beide Formen der Anschauung von einer Taufe, welcher der Glaube erst nachfolgt, und also gegen diese Anschauung überhaupt als gewichtiges Bedenken sich geltend macht, ist das, daß die Schrift von dieser Theorie, wonach substantia und usus des Sacraments nicht bloß logisch unterschieden, sondern zeitlich auseinandergerissen wird, nichts weiß, daß von einer Conferirung neuteamentlicher Heilsgnade ohne Glauben auf Glauben hin sich nirgends in der Schrift eine Spur findet, der doch die Lehre von der Taufe, wenn wir sie nicht nach vorgefaßten Grundsätzen und also, wenn auch noch so geistreich, doch eben willkürlich construiren wollen, zu entnehmen ist. Ueberhaupt wie stimmt diese Anschauung mit dem Vollbegriff des Sacraments, das nach biblischer Anschauung seinen Inhalt muß herauschütten und dazu ein Gefäß vorfinden und das ohne eine manus apprehendens ins Blaue hinein applicirt würde, gleichsam in der Luft schwebte? Freilich macht dies Luther wenig Bedenken, der vielmehr gerade auf die Objectivität des Sacraments und seine Bedeutung für den nachfolgenden Glauben großen Nachdruck legt; so z. B. wenn er im Katechismus sagt: Baptismus rectus habendus est etiam non accedente fide. Neque enim fides mea facit baptismum, sed baptismum percipit et apprehendit. Aber zu welchen Consequenzen diese so abstract gefaßte Objectivität des Sacraments führt, zeigt sich daran, daß Luther dann sogleich weiter behauptet, selbst wenn Judaeus quispiam fraudulenta quapiam simulatione et malitioso proposito sich taufen lasse, dies doch eine rechte Taufe sei, gerade wie die Ungläubigen auch das Abendmahl empfangen. Was nun aber den Fall mit dem Juden betrifft, so findet dies schon darum auf die Kindertaufe keine Anwendung, weil bei den Kindern die Kirche muß wissen können, ob die Qualifikation zur Taufe da ist, während sie von einem erwachsenen Heuchler in einzelnen Fällen getäuscht werden kann. Was aber die Analogie des Abendmahls betrifft, auf welche Luther im großen Katechismus auch recurrirt, so ist doch vor Allem auch da ein großer Unterschied zwischen einzelnen Fällen, wo das Sacrament Ungläubigen von der Kirche ohne Wissen und Willen ertheilt werden kann (es wird ja nicht umsonst Prüfung des Glaubens verlangt), und einer allgemeinen Regel, dasselbe Ungläubigen auf späteren Glauben zu ertheilen, wie es bei der Kindertaufe nach dieser Theorie geschehen würde. Wenn aber Luther sonst in Beziehung aufs Abendmahl den nachher eintretenden Segen bei nachherigem Glauben sehr schön ans Licht stellt und die betreffenden Be-

merkungen Luther's für alle Zeiten ihre große praktische und pastorale Bedeutung haben, so handelt es sich doch hier bei dem „nachherigen Glauben“ nicht um ein Vorhandensein desselben im Gegensatz zu einem Nichtvorhandensein beim Empfang des Abendmahls, sondern um ein Aufleuchten gegenüber einer vorherigen zeitweisen Trübung und Verdunkelung desselben, während, wenn bei der Kindertaufe von einem Nachfolgen des Glaubens die Rede ist, eben ein Nichtvorhandensein des Glaubens in der Taufe *ex hypothesi* die Voraussetzung ist. Die Ertheilung eines Sacraments aber ohne Glauben — darauf kommen wir eben wieder zurück — würde die Bedeutung des Sacraments in bedenklicher Weise alteriren und entleeren, wenn wir auch nicht mit Strauß (Dogm. II, 544) sagen wollen: sie zur leeren Cärimonie herabsetzen. Gerade dies hebt auch Delitzsch hervor (bibl. Psch. S. 345), wenn er sagt: „Nimmt man an, daß die Taufe das Kind kraft des Gnadenverhältnisses, welches der dreieinige Gott zu ihm eingeht, nur in die Möglichkeit später zu verwirklichender Wiedergeburt versetze, so entleert man die Taufe“, womit aber durchaus nicht gemeint ist, „als müßte Gottes Wort und Werk seine Macht und Kraft allererst von uns empfangen“ (Luther). Vollends aber da, wo die Taufe als Bad der Wiedergeburt gefaßt wird, wie in der lutherischen Anschauung, der zufolge z. B. die Form. conc. behauptet: *cum omnes qui baptizati sunt, Christum induerint et revera sint renati, habent illi jam liberum arbitrium*, da kann man sich der Anerkennung eines bei der Taufe vorhandenen Glaubens, so sehr man sich dagegen sträuben mag, nicht ganz entziehen, wie daher Luther selbst wieder sagt: „Der Glaube muß vor oder je in der Taufe da sein, sonst wird das Kind nicht los vom Teufel und Sünden“, was dann Delitzsch so formulirt (bibl. Psch. S. 344): „Alles Leben der Wiedergeburt hat zu seiner unerläßlichen Voraussetzung den Glauben. — Mit Recht hat deshalb die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe sich für unsere lutherischen Dogmatiker in der Form concentrirt: ob die Kinder glauben können.“

Dem eben Angeführten nach sollte man nun erwarten, bei Luther und den lutherischen Dogmatikern die Behauptung und den Nachweis zu finden, daß die Kinder vor der Taufe den Glauben haben, der die Wiedergeburt bedingt. Allein dieser Gedanke findet sich nur bei Luther selbst und auch bei ihm nicht ganz klar (wie es denn in der vorhin angeführten Stelle heißt „vor oder je in der Taufe“). Allein seine Grundanschauung ist doch die, daß beim Empfang der Taufe

die Kinder schon glauben, „denn die Sacramente sollen und können ohne Glauben nicht empfangen werden“. Nun fragt sich aber, da doch das Kind den Glauben nicht schon mit auf die Welt bringt: wie ist denn das Zustandekommen des Glaubens beim Kinde zu erklären? Hierauf antwortet Luther: „Der Glaube ist die Frucht des Gebets der Kirche, das der Taufe vorangehen muß; wir achten, die jungen Kinder werden durch der Kirche Glauben und Gebet vom Unglauben und Teufel gereinigt und mit dem Glauben begabt und also getauft.“ Daneben aber findet sich auch die Vorstellung, daß durch die Allmacht des Wortes, „wenn Christus zu dem Kind durch des Täufers Mund redet, dasselbe gläubig werde, gleichwie Johannes ist gläubig und heilig worden, da Christus kam, und durch seiner Mutter Mund redet“.

Mit dieser Behauptung vom Kinderglauben hat nun Luther für die ganze nächste Periode der lutherischen Scholastik den Ton angegeben. Schon Chemnitz, dann aber namentlich Gerhard, Quesstedt, Hollaz, und wie sie alle heißen, schreiben dem getauften Kind einen Glauben zu, und zwar nicht einen *habitus* oder *semen*, sondern *actus fidei*, im richtigen Gefühl, daß nur ein actualer Glaube, der wirklich zugreift, etwas erlangt, dem Kinde also Rechtfertigung und Kindschaft u. s. w. vermittelt, oder, wie Gerhard sich auch ausdrückt, „*nusquam scriptura docet, quod vel semine vel radice fidei justificemur aut Christum apprehendamus*“. Freilich ist dieser actualle Glaube ein „unbewußter“ (Luther), ein „verborgener“ (Brenz), eine „*fides primaria et immediata*, ein Glaube aber, der doch die drei Momente *cognitio*, *assensus* und *fiducia* in sich schließt“ (Quesstedt); die *actus* des Kinderglaubens sind „*directi*, nicht *reflexi*“ (Hollaz), welche letztere Bezeichnung wieder aufgenommen und zur vollständigen psychologischen Theorie ausgesponnen erscheint bei Delitzsch, bei dessen Subtilitäten und Willkürlichkeiten man übrigens den Eindruck bekommt, daß er besser gethan hätte, mit Gerhard zu sprechen: *non de modo fidei solliciti sumus, sed in illa simplicitate acquiescimus, quod infantes vere credant*. — Was nun aber die Art und Weise betrifft, wie sie sich den Glauben in dem Täufling gewirkt denken, so befinden sich die lutherischen Dogmatiker gegenüber von Altvater Luther in einer nicht unwesentlichen Abweichung, die dem gewissenhaften Gerhard nicht wenig zu schaffen gemacht hätte, wenn er nicht in dem obigen „oder je in der Taufe“ eine Hinterthür gefunden hätte. Sie lassen nämlich (auch Delitzsch) den Glauben der Kinder in der Taufe, resp. durch die Taufe gewirkt werden; der Glaube ist ja eine Wirkung

des heiligen Geistes; nun das trifft sich ja gerade geschickt: die Taufe ist ja eine Taufe mit Wasser und Geist, „das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, also ist die Taufe wesentlich *donatio fidei*“. Hier haben wir nun den offenbaren Cirkel: das, was Voraussetzung für den Empfang des Geistes ist, wirkt der empfangene Geist erst. Mit anderen Worten: der Grundfehler dieser wie auch der neulutherischen Theorie ist der, daß der Unterschied zwischen der Begabung mit dem Geist auf Grund des Glaubens und der Wirkung des Geistes am Herzen zu Hervorbringung des Glaubens total verkannt wird. Aber auch abgesehen davon und wenn wir auch anerkennen, daß der Glaube an der Gabe, die zum Ergreifen dargereicht wird, vollends vermittelt des darin wirksamen heiligen Geistes sich erst recht entzündet, so ist hier doch immer eine verlangende Empfänglichkeit vorausgesetzt, ein Erlöbstrieb, der (wir können uns hier die Worte von Delitzsch aneignen), „wenn er nicht wie ein blinder Naturtrieb sein soll, nicht minder als der Glaube das Ich zum Subject haben muß“. Da aber eine solche Empfänglichkeit von den Dogmatikern nicht vorausgesetzt wird, auch nicht vorausgesetzt werden kann, sondern sie nur von einem „der Gnade nicht widerstreben“ sprechen, so trifft der Vorwurf der Statuirung eines *opus operatum* die altlutherischen Dogmatiker, so wenig sie es Wort haben wollen, ein Vorwurf, den wir auch gegen die neulutherischen Dogmatiker noch zu den bereits gemachten Ausstellungen hin erheben müssen; denn auch diese lassen ihre sogenannte substantielle Wiedergeburt auf keiner andern Grundlage eintreten, als was sie nennen „Trieb zum Reiche Gottes“, „Receptivität für geistliche Einwirkungen“, „allgemeine Empfänglichkeit der menschlichen Natur für Christum oder Möglichkeit, erlöst zu werden“ (Martensen), oder auch „der Gnade nicht widerstehen“, „reine Receptivität und passive Capacität“ (Höfling), was Alles im Grund nichts Anderes ist als das „*obicem non ponere*“ im katholischen Sacramentsbegriff und auch z. B. von Baier geradezu so genannt wird. — Aber auch Luther, obgleich er richtiger als die Dogmatiker den Glauben vor dem Taufakt vorhanden sein läßt, entgeht dem Vorwurf des *opus operatum* nicht, nur daß er „dasselbe von dem Sacrament auf das Wort Gottes und dessen Wirksamkeit oder auf das Gebet der Kirche überträgt“ (Steitz).

Was nun aber den Hauptpunkt selbst, nämlich die Frage betrifft, ob bei Kindern ein actualer Glaube überhaupt denkbar ist, so werden wir hierüber nicht viel Worte zu verlieren brauchen, da diese einfach

„dem gesunden Menschenverstand widersprechende“ (Stier) Anschauung selbst von den neulutherischen Dogmatikern (außer von Delitzsch) aufgegeben worden ist; es genüge hier, allen den Fündlein von „actus directi“ und „fides immediata &c.“ gegenüber auf das ehrliche, gegen die Delitzsch'schen Künste gerichtete Geständniß von Thomafius zu verweisen: „Glaube ist wenigstens im Sinne und nach dem Sprachgebrauch der Schrift ein bewußtes Verhalten, welches das persönliche zuversichtliche Vertrauen zu seinem eigentlichen Kern und die contritio zur nothwendigen Voraussetzung hat.“

Blicken wir nun nochmals auf unsern „kritischen Gang“ zurück, so können wir einerseits die bedenkliche Erscheinung constatiren: unter den protestantischen Vertheidigern der Kindertaufe fühlen sich Manche in ihren Positionen nicht sicher und behaglich, so daß sie noch eine zweite (als „zweites Brett“) parat halten (so Luther selbst); andererseits können wir das Resultat unserer bisherigen Beleuchtung in die zwei Sätze zusammenfassen: 1) ohne Glauben keine Taufe (kein Sacrament)! 2) kein Glaube bei Säuglingen!

Was bleibt uns unter diesen Umständen anders übrig, als mit Sack und Pack in das Lager der Baptisten überzugehen? Und doch hat es damit keine Eile, so lange noch eine Möglichkeit ist, die Kindertaufe mit stichhaltigeren Gründen, als die bisher besprochenen sind, zu stützen. Und daß wir die Kindertaufe nicht so leichten Kaufes preisgeben dürfen, dazu liegt für uns eine Mahnung schon in dem Umstande, daß die wiedertäuferische Praxis mit einer kirchlichen Sitte bricht, die bis in die ersten Zeiten des Christenthums hinaufreicht (wie namentlich neuerdings Höfling schlagend nachgewiesen hat) und einzelne Vorläufer wahrscheinlich schon in der apostolischen Zeit selbst hat, jedenfalls mit der auf Matth. 28, 19 basirten Idee der Volkskirche steht und fällt. — Freilich ist diese Thatsache oder Sitte noch nicht ein vor wissenschaftlichem Forum gültiger Beweis für die Berechtigung, aber sie weist doch die Wissenschaft darauf hin, den Gründen nachzugehen, mit denen die alte Kirche — vielleicht zunächst unbewußt — die Kindertaufe geduldet, dann aber bewußt sanctionirt und gerechtfertigt hat. Und hier werden wir nun von zwei Seiten aus auf die fides vicaria geführt.

Einmal nämlich war es sicher die Analogie der am achten Tage stattfindenden Beschneidung mit der Taufe und der Umstand, daß diese an die Stelle jener trat, was der Kindertaufe so früh schon den Eingang in die christliche Kirche bahnte. Wie lebhaft diese

Analogie den Gemüthern vorschwebte, erkennen wir deutlich aus den nordafrikanischen Verhandlungen über die Zeit der Kindertaufe unter Cyprian. Die Bedeutsamkeit dieser Analogie darf nun nicht etwa abgeschwächt werden durch den Einwand, daß es sich bei dem alten Bund, zu dessen Glied die Beschneidung machte, nur um äußerliche Segnungen gehandelt habe; nein, es war ein tief innerliches Verhältniß zu Gott, in welches der Einzelne hiermit trat (vergl. z. B. Matth. 15, 26; Röm. 9, 4). Ist es aber etwa mit der Beschneidung insofern ein Anderes, als der Glaube vielleicht bei derselben nicht erfordert war? Gewiß nicht, vielmehr geht aus Röm. 4, 11 klar hervor, daß, eben weil die Beschneidung ein Siegel der Gerechtigkeit aus dem Glauben sein sollte, hierbei der Glaube vorausgesetzt ist. Ist nun aber nach dem Obigen ein Glaube der Kinder unmöglich und doch die Beschneidung der Kinder eine göttlich sanctionirte Ordnung, so werden wir schon hier auf den einzig möglichen Ausweg hingewiesen, der uns auch bei dem Institut der Kindertaufe allein übrig bleibt, nämlich die Statuirung der *fides aliena* und zwar des Hausvaters, der einstweilen für das Kind eintrat.

Diese *fides aliena* tritt nun aber — und das ist das Andere — auch ausdrücklich auf, allerdings erst bei Augustinus. Aber werden wir nicht auch hier wie bei so manchen anderen Dogmen sagen können, daß das, was die frühere Zeit als Anschauung in sich trug, von ihm zur Theorie erhoben, und was verborgen treibender Gedanke war, bloßgelegt und ausgesprochen wurde?

Hören wir nun zuerst, wie sich Augustin des Näheren hierüber ausspricht. Die Hauptstellen sind *Serm. 351, 2: [Parvulis] ad consecrationem remissionemque peccati originalis prodest eorum fides, a quibus offeruntur, ut quascunque maculas delictorum per alios, ex quibus nati sunt, contraxerunt, aliorum quoque interrogatione ac responsione purgentur*; ferner *de pecc. mer. et remiss. III, 2: eorum, per quos renascuntur [parvuli] justitiae spiritus responsione sua trajicit in eos fidem, quam voluntate propria habere nondum potuerunt*; ferner *contra. Julian. Pelag. VI, 3: parvulos credere in Christum per corda et ora gestantium*. So auch *Epist. ad Bonif.: per societatem unius ejusdemque spiritus prodest offerentium voluntas parvulo oblato*. — *Parvuli per alios credunt, sicut ex aliis quae in baptismo remittuntur peccata traxerunt* (c. duas ep. Pelag. I, 22). Die alii, die gestantes, die offerentes können nun nach der zu Augustin's Zeit

herrschenden Praxis die Eltern sein, in zweiter Linie aber sind es die Taufpathen (*compatres*). Sofern nun hinter den Taufzeugen die ganze heilige Kirche steht, welche die Kinder gleichsam auf den Armen ihres Glaubens herzuträgt, und also die Pathen die Vertreter der Kirche sind, kann man mit Neander sagen: „Seine Anschauungsweise war ungefähr diese, wie das Kind, ehe sein leibliches selbstständiges Dasein sich ausbildet, von den natürlichen Lebenskräften der leiblichen Mutter getragen werde, so werde es von der selbstständigen geistlichen Entwicklung zu eigenem Bewußtsein in geistlicher Hinsicht getragen von den höheren Lebenskräften jener geistlichen Mutter, der Kirche“ (was aber nicht so zu verstehen ist, als ob nach Augustin der Glaube der Eltern und der Kirche die Kinder wiedergebäre; dieser Glaube hat vielmehr nur die Bedeutung des *ὄργανον ληπτικόν* für die in der Taufe beigelegte Gnade). Diese Idee wird nun ausdrücklich ausgesprochen von Thomas von Aquino (Qu. 68, art. 9): *Regeneratio spiritualis, quae fit per baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiae constituti, non per se ipsos, sed per actum ecclesiae salutem suscipiunt*. Diese Theorie gilt noch jetzt in der römischen Kirche, nur verflacht und veräußerlicht im Catech. Rom., wenn es hier heißt: *nec vero in pueris quoque infantibus eam voluntatem* (nämlich sich taufen zu lassen) *deesse existimandum est, cum ecclesiae voluntas, quae pro illis spondet, obscura esse non possit*. Bekannt ist, daß auch Luther anfangs diese hergebrachte Anschauung noch festhielt (übrigens schon mit starker Annäherung an seine spätere Theorie), wenn er in der Schrift „von der babylonischen Gefangenschaft“ sich über die Kindertaufe so ausspricht: „Hier sage ich, welches Alle sagen, daß den kleinen Kindern zu Hilfe werde gekommen mit einem fremden Glauben derer, die sie zur Taufe bringen. Denn gleichwie das Wort Gottes, wenn es gehört wird, mächtig ist, daß es auch eines Gottlosen Herz verändern kann, das doch nicht weniger taub und unfähig ist als irgend ein kleines Kind: so wird auch durch das Gebet der Kirche, welche das Kind vorträgt und glaubet Dem, dem alle Dinge möglich sind, das kleine Kind durch den eingegossenen Glauben verändert, gereinigt und erneuert. Ich wollte auch nicht zweifeln, daß da nicht könnte ein erwachsener Gottloser, wenn die Kirche betete und

ihn Gott vorträge, in einem jeden Sacrament verändert werden, wie wir von dem Sichtbrüchigen im Evangelio lesen, der durch anderer Leute Glauben ist gesund gemacht worden.“ — (Wenn Luther hier von einem eingegossenen Glauben spricht und dies dem Gebet der Kirche zuschreibt, so haben wir hier schon seine spätere Theorie.) Wir sehen aus den bisherigen Anführungen jedenfalls so viel: die Idee der *fides vicaria* bei der Kindertaufe hat die ganze alte Kirche jedenfalls von Augustin an beherrscht und reicht vielleicht noch weiter zurück in die ersten Jahrhunderte. So wenig dies nun für uns ein Grund sein kann, diese Idee zu adoptiren, wie denn der Verfasser dieser Abhandlung durchaus nicht von hier aus auf die fragliche Theorie geführt worden ist, ebenso wenig kann dies ein Grund sein, sie ohne Weiteres zu verwerfen, um so weniger, als eben Luther selbst zu einer Zeit, wo alle die Grundgedanken des Protestantismus mit völliger Bestimmtheit und Klarheit von ihm ausgesprochen waren, noch nicht ganz damit gebrochen hatte.

Aber, wird man entgegnen, nachher hat er doch damit gebrochen und doch wohl im Interesse des protestantischen Princip's, mit dem er die Idee der *fides vicaria* als unvereinbar erkannte, wenn er sagt: Auf's Erste müssen wir den Grund lassen fest und gewiß sein, daß Niemand selig wird durch Anderer Glauben oder Gewißheit oder Gerechtigkeit, sondern durch seinen eigenen“, und dann nach Anführung von Sprüchen, wie „der Gerechte wird seines Glaubens leben“, fortfährt: „Von diesen Sprüchen muß man nicht weichen, noch sie läugnen“, ferner geltend macht: „Soll ich leben, so muß ich selbst geboren werden und kann Niemand für mich geboren werden, daß ich dadurch lebe; aber die Mutter und Hebamme kann durch ihr Leben mir wohl helfen zu meiner Geburt, daß ich auch dadurch lebe.“ Wenn hier nun Luther — wenn ich so sagen soll — die persönliche Verantwortlichkeit des Einzelnen für sein Heil so sehr premirt, so handelt er allerdings im protestantischen Interesse, aber es fragt sich, ob er die Anwendung hiervon auf die kleinen Kinder, welche ihn auf die mißliche Annahme des Kinderglaubens führte, nicht unterlassen hätte, wenn ihm die katholische Lehre vom stellvertretenden Glauben der Kirche in anderer Fassung entgegengetreten wäre. Denn auch hier war die Bedeutung des Glaubens wesentlich alterirt, wie wir den Glauben dann im Cat. Rom. zur bloßen *voluntas* entstellte sehen; es ist hier eben auch das *opus operatum*, die Lehre von der Taufe vergiftend, eingedrungen. Sodann war die

Kirche, um deren stellvertretenden Glauben es sich handelte, zu einer magisch wirkenden Macht hinaufgeschraubt, welche bei ihrem Verhältniß zum Täufling nicht an die realen Mittelglieder: Eltern, Gemeinde, ja sogar kaum an die Pathen gebunden ist, wie ja fortwährend z. B. in China katholische Missionäre bei gänzlichem Fehlen christlicher Eltern oder christlicher Localgemeinde Kinder taufen mit der gewissen Zuversicht, dieselben, wenn sie sterben, zum Himmel zu fördern. Allein wenn die Theorie, um die es sich handelt, von solchen Verunstaltungen gereinigt, wenn zugleich, wie dies sich noch weiter unten ergeben soll, ausgesprochen wird, daß damit keineswegs der eigene Glaube, sobald er nur psychologisch möglich ist, für entbehrlich erklärt werden soll, so sehe ich nicht ein, was vom protestantischen Standpunkt aus dagegen sollte geltend gemacht werden.

Eher könnte ein Protest gerechtfertigt erscheinen vom wissenschaftlichen Standpunkt aus. Aber es fragt sich nur, was man unter wissenschaftlich versteht. Ist wissenschaftlich so viel als rationalistisch, so wird unsere Theorie freilich als unwissenschaftliche „Ausflucht“, wie Hase sagt, ja als monströs verworfen werden; allein dies kann uns nicht anfechten, so wenig als der Spott, den Strauß in seiner Dogmatik über die betreffenden Aeußerungen Augustin's ausgießt; denn über welche Schrift- und Kirchenlehre hat er keinen Spott ausgegossen? Es handelt sich vor Allem darum, ob unsere Anschauung vor dem Forum der tiefer dringenden, auch die geheimen Bezüge des Menschengewisses beachtenden Wissenschaft sich rechtfertigen kann. Und hier möchte ich darauf hinweisen, daß die Idee, worauf sich unsere Theorie stützt und wissenschaftlich aufbauen will, keine andere ist als die der organischen Einheit und Solidarität der Familie, Gemeinde, des Volks, der Kirche einerseits und des Individuums vor Allem des noch kein eigenes Geistesleben lebenden Kindes andererseits. Ja, es scheint an der Zeit zu sein, daß diese Idee, welche gerade in der neueren Zeit wieder in ihr Recht eingesetzt wird, auch hier für die Rechtfertigung der Kindertaufe verwerthet wird. Ich sage „auch hier“; denn findet nicht die Lehre von der Erbsünde, d. h. vom Beschlossenheit der Sünde und Schuld der Kinder in der der Eltern, ihre genügende Rechtfertigung in der Idee der organischen Einheit beider, wie denn auch Augustin diese Lehre als Analogie der *fides vicaria* bezieht? Und wiederum die Lehre von der *satisfactio vicaria Christi*, wird sie nicht gerade von der neueren Theologie gegenüber den Einwendungen des Rationalismus vermittelt der Idee

der organischen Einheit zwischen Christus, dem Haupt, und der Menschheit gerechtfertigt? Was aber die *fides vicaria* insonderheit anbelangt, so ist hier einmal eben auch das zu betonen, daß nicht irgend welche fremde Person es ist, die für das Kind willkürlich mit ihrem Glauben eintritt, wie es schon Luther und die lutherischen Dogmatiker darstellen, sondern Solche, deren Geistesleben sich in die Seelen der mit ihnen organisch Verbundenen gleichsam hinein continuirt, so daß die Kinder als, so zu sagen, noch unpersönliche Wesen ihre Persönlichkeit einstweilen nur an und in den selbstständigen Persönlichkeiten haben, deren Geistesleben sie gleichsam embryomäßig mitleben, endlich aber, daß Kinder eine Seite an sich haben, vermöge deren ihre Angehörigkeit an einen dem Höheren aufgeschlossenen Lebenskreis und das Theilbekommen an seinen Segnungen keinen Anstand hat; (dies offenbar, aber auch nicht mehr will der Ausspruch des Herrn besagen: τῶν τοιούτων (nicht τούτων) ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ). Eine relative Gültigkeit spricht daher selbst Martensen (S. 93) dieser Betrachtungsweise (von der *fides vicaria*) gerade auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus zu, indem er sagt: „Nicht blos im Natürlichen, sondern auch im Geistigen zeigt sich ein unmittelbar organisches Verhältniß zwischen den Kindern und der Mutter. Unser psychisches Verhältniß zu dem Volksgeiste, dem historischen Zeitgeiste, dem wir durch unsere natürliche Geburt angehören, ist in unserer ersten Kindheit ein so unmittelbar organisches, daß es sehr wohl vor- gestellt werden kann als ein unbewußtes Leben in einem ideellen Mutterleibe“ u. s. w.

Uebrigens gilt es nicht nur unsere Theorie vor dem Forum der Wissenschaft zu rechtfertigen, sondern die Hauptsache ist, sie als eine schriftgemäße nachzuweisen, und daß dies unmöglich sei, das ist es eben, was Luther dieser Theorie namentlich zum Vorwurf macht. Mit großer Energie macht er geltend, „daß dies mit Gründen aus der Schrift nicht bewiesen werden könne und daher eitel Menschen-dünkel und Träume sei“, und doch wird sich uns bei näherer Betrachtung zeigen, daß es hiermit nicht so gefährlich stehe. Namentlich im Alten Testament führen alle die Fälle, wo die Familie und insbesondere unmündige Kinder in die Schuld und unter das Gericht der Familienväter verhaftet erscheinen, hin auf die hier zu Grunde liegende Anschauung von der Solidarität der ganzen Familie, von dem Beschlossensein der Kinder gerade auch nach der Seite des geistigen Habitus in die Eltern, wie umgekehrt die Schrift uns Beispiele zeigt,

wo fremder Glaube solchen Personen, die nur einen, so zu sagen, embrionischen Glauben hatten, aber in innerer Verbindung mit Solchen, die eigenen Glauben hatten, standen, zugerechnet wurde und eben damit auch das dem Glauben zu Theil werdende Heil auf diese überging. Hierher gehört gewissermaßen schon das von Luther selbst angeführte Beispiel des Sichtbrüchigen, auch der Fall, wo um des Glaubens des cananäischen Weibes willen ihre Tochter geheilt wird oder wo der Glaube des Hauptmanns in Kapernaum seinem Knechte zu Gute kommt. — Daß dies aber auch auf dem Gebiet geistlichen Heiles zutrifft, zeigt uns einmal das Beispiel der Kinder, welche fremder Glaube zu Jesu bringt und welche zwar in ihrer Receptivität die Möglichkeit der Segnung von Christo, aber nur in dem Glauben der Mutter, welche ihren Glauben einstweilen vertritt, die Wirklichkeit dieser Segnung haben, sodann aber besonders instructiv die Fälle in der Apostelgeschichte, wo die Taufe und eben damit der Segen der Taufe einem ganzen Hause (worunter, wie man mit Recht bemerkt, gewiß auch Unmündige oder so gut als Unmündige, kurz Solche waren, von deren Glauben gar nicht die Rede ist) zugetheilt wird; hier haben wir also nicht bloß eine Wahrscheinlichkeit für das Stattfinden der Kindertaufe, sondern auch eine Evidenz für das vorläufige Eintreten des Familienhauptes mit seinem Glauben für den Glauben der unselbstständigen Familienglieder, wobei eben das „Haus“ ganz treffende Bezeichnung für die organische Einheit des Hauptes und der Glieder ist. Wenn also mit Beziehung auf diese Stelle Hofmann in seinem Schriftbeweis die Bemerkung macht in Betreff der unmündigen Glieder der Familie: „Es genügte [zur Taufe], daß sie dem Glauben des Hausvaters nicht widerstrebten, daher auch von ihrem Glauben nicht sonderlich gesagt ist“, so liegt darin das, was wir meinen, eigentlich involvirt; denn eben von ihrem Glauben ist nicht sonderlich gesagt, weil er als eigener nicht da, sondern implicirt war in dem des Hausvaters, dem sie nicht widerstrebten. Daß dies die, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochene, doch vorausgesetzte Begründung der Beschneidung der Kinder im Alten Testament war, unterliegt wohl um so weniger einem Zweifel, als gerade durch das Alte Testament die Idee der Solidarität der Familienglieder wie der Volksgenossen hindurchgeht.

Wir finden übrigens unsere Idee besonders noch enthalten in einer Stelle des Neuen Testaments, welche zwar verschiedene Erklärungen gefunden hat, auf die jedoch eben nur von dieser Idee aus das rechte Licht fällt, wie sie hinwiederum zur Bestätigung derselben

dient. Es ist dies die bekannte Stelle 1 Cor. 7, 14, wo der Apostel das Geheiligtsein des ungläubigen Weibes durch den gläubigen Mann und umgekehrt erweist aus dem für die Leser selbstverständlichen Satz, daß ja ihre Kinder auch heilig seien. Bekanntlich wollen hier manche Theologen geradezu eine Anspielung auf die Kindertaufe finden, allein sobald hier die Taufe hereingebracht wird, kommt in das Ganze Verwirrung und wird dem Schluß ex analogia sein Bündiges genommen. Es ist zunächst von der Taufe gar nicht die Rede, sondern es kann nur auf die Berechtigung der Kinder zur Empfangung der Taufe aus dieser Stelle geschlossen werden, sofern die geistige Lebensseinheit der Kinder mit den Eltern in der von uns geltend gemachten Weise ausgesprochen wird. Es fragt sich nämlich: was ist dieses Heiligsein? Hier ist nun die Analogie zu beachten; thut man das, so ergibt sich klar: so wenig die ungläubige Frau wegen des gläubigen Mannes heilig ist in einer inneren sittlichen oder vielmehr geistlichen Heiligkeit, ebenso wenig die Kinder in einer Weise, welche die Taufe unnöthig macht. Ebenso klar aber ergibt sich auch: die Heiligkeit der Kinder kann nicht von der Taufe herühren, also die ihr beigelegte Gnade zu ihrer Voraussetzung haben, weil nicht gesagt werden soll, das Weib stehe um des Mannes willen im Stande der Gnade, und weil sonst von der Taufe müßte die Rede sein; sondern es ist von solchem Heiligsein die Rede, in welchem die Taufe die Kinder christlicher Eltern vorfindet, was man ein „theokratisches Heiligsein“ nennen kann, ein Heiligsein, das, um mit Meyer zu 1 Cor. 7, 14 zu reden, „begründet ist in der unmittelbaren innigen Lebensgemeinschaft, in welcher Eltern und Kinder mit einander stehen“. Hiernach ist nicht bloß „eine specielle Befähigung zur Erhaltung, Entwicklung und Bewahrung der Taufgnade“ von solchen Kindern hier ausgesagt, sondern auch, daß ihr künftiger persönlicher Glaubensstand verbürgt und potenziell schon vorhanden ist, wie auch bei den ungläubigen Frauen gläubiger Männer; nur während hier wegen des bewußten selbständigen Personlebens mit der Taufe gewartet werden muß, bis der Widerstand gegen die Gnade gebrochen ist, findet sich bei den Kindern das, was der Herr meint mit dem „Solcher ist das Reich Gottes“, das Nichtwiderstreben, weshalb dann hier — aber nur auf Grund des elterlichen Glaubens — sogleich die Taufe eintreten und darin göttlicherseits die Fülle der Heilsgnade beigelegt werden kann.

Gerade nun — und hiermit kommen wir an eine neue Instanz

für unsere Anschauung — in dem Verhältniß, wie das Kind in erster Linie Glied des Hauses, der Familie, in zweiter Linie Glied der Localgemeinde, in dritter Linie Glied der allgemeinen Kirche ist, läßt sich der bisher in Beziehung auf das Verhältniß der Eltern mit ihrem Glauben zum Kinde nachgewiesene Satz auch anwenden auf diese in zweiter und dritter Linie stehenden Organismen; ja, dieses weitere Verhältniß wird förmlich beigezogen und findet seinen solennen kirchlich fixirten Ausdruck durch das Patheninstitut, auf das auch bereits Augustin sich beruft („aliorum interrogatione ac responsione"). Zwar Luther von seiner Theorie des Kinder Glaubens aus weist dem Thun der Pathen nur die Bedeutung zu, daß „durch Fürbitte der Pathen bewogen Gott in den Kindern einen eigenen Glauben wirke" (auf dieses kommt eigentlich auch schon seine Aeußerung in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft, wie Köstlin der hergebrachten Ansicht entgegen richtig bemerkt, hinaus). Andererseits scheint der alte Name *sponsores* nur auf die Verbürgung zukünftigen Glaubens der Täuflinge hinzudeuten; aber in erster Linie hatte von Anfang an (wie Höfling nachweist) das Patheninstitut den Sinn der Vertretung, und der ganze liturgische Hergang der Taufe weist doch eben auf die tiefere, von Augustin geltend gemachte Bedeutung hin. Denn nach dem ursprünglichen auch von Luther herübergenommenen Ritus wird die Frage: „Glaubest du? entsagest du?“ an das Kind gerichtet, nicht an die Taufpathen, und diese antworten nach der vorherrschenden Praxis nicht: „Es glaubt“, sondern „Ich glaube“, aber dies als Antwort auf die an das Kind gerichtete Frage, also nicht für sich, sondern für das Kind, so daß sie also förmlich mit ihrem Glauben für den Täufling eintreten (und zwar geschieht dies, was ebenfalls bedeutsam ist, vor der Taufhandlung). Diesem Ritus gegenüber hat man kein Recht, in den Taufpathen nur die zu sehen, die für das Kind bitten, damit es in Folge dieser Fürbitte durch die Taufe diesen Glauben erlange, oder mit Martensen, der das stellvertretende Verhältniß festhält, aber aus dem Glauben ein bloßes Begehren der Taufe macht, nur zu sagen: „Die Taufe, welche die Taufzeugen im Namen des Kindes begehren, begehrt im Grunde das Kind selbst.“ Sofern nun aber eben die Pathen als Vertreter der Gemeinde und Kirche überhaupt fungiren, werden wir eben hierdurch auf den Satz geführt, daß in den Pathen diese mit ihrem Glauben für die Täuflinge in zweiter oder dritter Linie eintritt, wodurch dann auch der nahe liegende Einwand, daß ja auch Glaubenslosigkeit beider Eltern denkbar wäre und es dann an

dem nach der Voraussetzung nöthigen Glauben fehlen würde, abgeschnitten, aber auch der Kirche die Verpflichtung auferlegt wird, auf das Taufpatheninstitut mehr zu achten, namentlich so lange in Folge des Taufzwangs Fälle von Glaubenslosigkeit von Eltern, die ihre Kinder zur Taufe bringen, öfters vorkommen können.

Das eben Besprochene führt uns nun aber auf einen weiteren Punkt, der mit Nothwendigkeit auf die Annahme stellvertretenden Glaubens führt, nämlich den Umstand, daß nach allgemeiner evangelischer Anschauung, die auch von den strengsten Neulutheranern getheilt wird, die Kindertaufe nur vollzogen werden soll an Christenkindern. Man kann dies nun allerdings damit motiviren, daß nur innerhalb der christlichen Gemeinde den Kindern Erziehung zu selbständigem christlichen Glauben verbürgt sei, dieselben dadurch, wie Höfling sagt, „eine specielle Befähigung zur Erhaltung, Entwicklung und Bewahrung der Taufgnade erlangen“. Wenn nun aber doch nach lutherischer Anschauung den Kindern ein eigener Glaube zugeschrieben wird und solche demnach auch in alle Segnungen der Taufe, Wiedergeburt u. s. w., eintreten, warum sollte nicht auch in Gemäßheit der römisch-katholischen Praxis Heident Kindern, wo und wie man sie erwischen kann, die Taufe ertheilt werden, damit ihnen wenigstens für den (erwünschten) Fall ihres baldigen Ablebens der Himmel sicher sei? Sträubt sich nun dagegen ein gewiß richtiges Gefühl und soll doch andererseits den Kindern schon in der Taufe etwas gegeben und in ihnen etwas gewirkt worden sein, so treibt dies eben auf den einzigen Ausweg hin, das Werk Gottes an den getauften Säuglingen an die Bedingung einstweilen stellvertretenden Glaubens der Eltern u. s. w. zu knüpfen.

Wir sagen ausdrücklich „einstweilen“; denn wir verkennen keineswegs die Nothwendigkeit eigenen Glaubens, sobald ein solcher psychologisch möglich ist, sowie die Bedeutung der christlichen Familie und Gemeinde für Erziehung und Heranbildung der getauften Kinder zu einem selbständigen und eigenen Glaubensleben. Vielmehr eben in dem Factum der Taufe liegt für dieselben die Pflicht, hierzu die Kinder zu erziehen, wie für die Kinder das Recht und die reale Möglichkeit sowie der Impuls zu solchem eigenen Glauben und ebendamit persönlicher Wiedergeburt. Zunächst nämlich ist das, was in der Taufe dem im Glauben der Eltern u. s. w. eingewickelten Glauben des Kindes gegeben wird, neben der Aufnahme in das Bundesverhältniß, Kindschaft u. s. w. eben auch nur eine eingewickelte, so zu

sagen, embryonische Wiedergeburt, „Anfang und Fundament geistlicher Geburt“ (Stier), ein etwa der Empfängniß zu vergleichendes Ansehen des heiligen Geistes, der so in den getauften Kindern ist, wie die Vernunft in ihnen „scintilla quaedam sopita est excitanda aetatis assensu“ (Augustin), wie denn auch erst von dieser Annahme aus ebensowohl einerseits die merkwürdige religiöse Reife einzelner getaufter Kinder als auch andererseits die Möglichkeit auffallenden unfornnen Sinnes unter nicht gerade ungünstigen Verhältnissen (was bei voller Wiedergeburt in der Taufe ein Räthsel wäre) sich erklärt. Wie nun aber das Leben des Embryo, das, zunächst im Mutterchooß beschlossen, nur in und mit dem Leben der Mutter vorhanden, nur potentiell ein eigenes Leben ist, vom Leben der Mutter nur getragen ist, um seiner Zeit ein eigenes Leben zu werden, so ist in dem Glauben der Eltern und der Gemeinde der Glaube des Kindes als ein potentiell eigener mitgesetzt, um ein actuell eigener zu werden, und tritt der Glaube der Eltern nur dazu stellvertretend ein, um mit dem Selbständigwerden der seelisch-geistigen Existenz den Glauben als eigenen — auf Grund des oben erwähnten Ansehens des heiligen Geistes („durch die Taufe ist der Kern, aus dem der Baum des Glaubens erwachsen soll, in die Kindesseele gelegt“, Heim) und des mitgesetzten Bundesverhältnisses — hervorgehen zu lassen und eben damit die persönliche bewußte Wiedergeburt.

Mit dem eben Ausgeführten ist nun auch Alles, was über die Bedeutung der Kindertaufe als Basis für den eigenen Glauben, sowie über ihre pädagogische Wichtigkeit Schönes und Wahres gesagt werden kann und gesagt worden ist, nicht ausgeschlossen, sondern mitgesetzt, aber seine dogmatische Begründung erhält dies erst von der hier ausgeführten Theorie aus.

Wenn wir nun mit derselben im Ganzen auf die Theorie Augustin's und der katholischen Kirche ungesucht zurückkommen, so kann dies an sich ebenso wenig dagegen mißtrauisch machen, als der Umstand, daß die lutherische Lehre von der Dreieinigkeit mit der katholischen zusammenstimmt, uns gegen jene einnehmen darf; überdies — und dies ist besonders interessant — giebt es bereits namhafte Vertreter dieser Ansicht in der evangelischen Kirche, unter den Reformirten namentlich Beza, der im Wömpelgarder Religionsgespräch ausdrücklich und eingehend die Lehre aufgestellt hat, „infantes aliena fide baptizari“. Aber auch in der lutherischen Kirche kommen einige neuere Dogma-

tifer, nachdem sie die Kindertaufe mit allen möglichen anderen Gründen zu stützen gesucht haben, doch auch am Ende auf unsere Theorie zurück, wenn sie auch nur schüchtern und nebenher geltend gemacht wird (so daß der Eindruck des Schwankens und des Mangels eines einheitlichen Principis nur verstärkt wird); so Stier, wenn er (Neben Jesu, VII, S. 247) sagt: „Es bleibt wahr, was mein Katechismus sagt, daß die Gabe und Gnade des heiligen Geistes vom Wasser abgebildet, vom Wort verheißen, vom Glauben empfangen werde, aber dieser Glaube kann für wirkliches Empfangen der Erstlinge schon in den Kindlein der vertretende, zugerechnete, sofort sich mittheilende der Eltern, Paten und der ganzen Kirche sein; das ist also doch zuerst in aliena fide, hat aber auch bei Kindern kein Bedenken und hebt das alienum sofort selber auf.“ Dazu fügt er dann in einer Anmerkung bei: „Es ist nicht so schlechthin falsch, wie Hoffmann will, die Paten, welche die Gemeinde vertreten, zugleich als Stellvertreter des Kindes zu fassen“. — Aber auch aus einem andern Lager, dem streng lutherischen, hören wir eine gewichtige Stimme (Thomasius) sich also aussprechen (Dogm. III, S. 157): „Der Gemeinglaube ist es, der das Kind nicht nur zur Taufe bringt, sondern es bei der Taufe vertritt und (recht verstanden) ihm den persönlichen Glauben vermitteln hilft. — Der Gemeinglaube der Kirche ist auf dem geistlichen Gebiete dasselbe, was auf dem natürlichen der Gattungszusammenhang: das Lebenselement, das das Kind umfängt. Nur von da aus läßt sich auch einerseits das stellvertretende Bekenntniß und Gelöbniß der Taufzeugen völlig rechtfertigen, andererseits der wiedertäuferische Irrthum sicher widerlegen.“ Darf sich nun nach den Stimmen aus dem reformirten, unionistischen und lutherischen Lager auch ein Theosoph vernehmen lassen? Es ist der in Süddeutschland wohlbekannte Michael Hahn, der sich also äußert: „Sollten nicht mit allem Recht und nach Gottes Willen auch die Kinder eines gläubig gewordenen Vaters können und sollen getauft werden? Nimmt sie doch sein Glaube mit in den Bund und sind sie doch um feinetwillen heilig. — Und wer sollte auch hier das Wasser wehren, daß diese seine Kleinen nicht sollten getauft und um seines Glaubens willen in die Gemeinde des Herrn mit aufgenommen werden?“ — Was hier aus der evangelischen Kirche nur in vereinzelten Stimmen laut wird, das sollte — und wird wohl auch noch — von der auf kirchlichem Grunde stehenden protestantischen Dogmatik allgemeiner anerkannt werden, und dazu möchten auch vorstehende Zeilen in ihrem geringen Theile etwas beitragen.

Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die Dichter des Alten Bundes, erklärt von Heinrich Ewald. Ersten Theiles erste Hälfte. Auch unter dem Titel: Allgemeines über die hebräische Dichtung und über das Psalmenbuch. Zweite verbesserte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht's Verlag, 1866. X und 302 S.

Die „poetischen Bücher des Alten Bundes“, welche der geehrte Verfasser in vier Bänden zum ersten Mal 1835—1839 veröffentlichte, haben sich in den nun abgelaufenen 25—30 Jahren als ein bahnbrechendes Werk zur Genüge erwiesen. Viele seiner Ergebnisse sind trotz des Zweifels oder Widerspruchs, mit welchem sie damals von manchen Seiten aufgenommen wurden, doch jetzt zu fast allgemeiner Anerkennung gelangt, und jedenfalls hat das Werk auf alle Kreise der Bibelerklärer, selbst auf die eines ganz entgegengesetzten theologischen Standpunkts, durch die geistreiche Behandlung und großartige Auffassung seiner Gegenstände, sowie durch seine philologisch-kritische Schärfe, im höchsten Grade anregend und befruchtend gewirkt. Seither hat sich eine reiche exegetische und kritische Literatur um diese Bücher gelagert; sie sind von den verschiedensten Standpunkten aus, von Fachmännern und von Liebhabern, vielfach bearbeitet worden; es kann nicht fehlen, daß in Folge dieser gemeinsamen Arbeit Vieler manche allgemeine Fragen und viele Einzelheiten in ein anderes oder neues Licht gestellt wurden. Auch der Verfasser selbst hat durch eigene Forschung und erneute genauere Beobachtung auf diesem Gebiete rüstig weiter gearbeitet und manche Früchte derselben schon in seinen Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft niedergelegt. Daß er es nun unternommen hat, von dem ganzen Werke, dessen erster und vierter Band seit längerer Zeit vergriffen sind, während die beiden mittleren 1840 und 1854 in zweiter Auflage herausgegeben waren, eine neue Ausgabe zu veranstalten und die seither gewonnenen neuen Erkenntnisse darin zu verarbeiten, ist eine recht erfreuliche Thatsache, die wir hier zunächst zu berichten haben. Nach dem uns vorliegenden ersten Bande des Werkes, der als „ersten Theiles erste Hälfte“ bezeichnet wird, ist der Plan desselben für diese zweite Ausarbeitung insoweit verändert, daß im zweiten Band oder ersten Theiles zweiter Hälfte außer den Psalmen auch die Klagelieder aufgenommen werden und dann als zweiter Theil oder dritter Band die Sprüche mit dem Prediger erscheinen sollen. Daß auch das Hohelied, dessen Bearbeitung durch den Verfasser im Jahr 1825 schon weit zurückliegt, diesem Werke einverleibt werde, ist dringend zu wünschen.

In dem hier kurz zu besprechenden ersten Bande, welcher Allgemeines 1) über die hebräische Dichtung und 2) über das Psalmenbuch giebt, ist zwar die allgemeine Anlage dieselbe geblieben, aber an Umfang ist er, obwohl die Er-

Klärung der Klagelieder fortgelassen wurde, bedeutend gewachsen und in der Anordnung des Stoffes im Einzelnen ist Manches geändert. Auch sind die vom Verfasser in der ersten Auflage entwickelten Ansichten, wie nicht anders zu erwarten war, im Wesentlichen dieselben geblieben, aber vieles Einzelne ist abweichend oder doch genauer bestimmt, lichtvoller dargestellt; viele neue Bemerkungen, auch literarische Nachweisungen sind hinzugekommen und einzelne Abschnitte sind gänzlich umgearbeitet. Wir beschränken uns im Folgenden darauf, von dem Neuen, das diese zweite Ausarbeitung bietet, das Wichtigste herauszuheben.

Den ersten Theil: „Das Allgemeine über die hebräische Dichtung“, eröffnen, wie in der ersten Auflage, als erster Abschnitt allgemeine Ideen über „den Ursprung der Dichtung“ aus der Natur des menschlichen Wesens und über „die Eigenthümlichkeit der hebräischen Dichtung“ als einer durchaus ursprünglichen, nationalen, einfachen und vor Allem religiösen; eine Charakteristik dieser Poesie in ihrem Unterschied von anderen, namentlich der abendländischen, und nach ihren mannigfaltigen Anlässen und Gegenständen im Leben des alten Volkes wird auch diesmal hier nicht beabsichtigt. — Im zweiten Abschnitt, der die Geschichte und die Arten der hebräischen Dichtung behandelt, wird von dem lyrischen oder singbaren Liede als der nächsten Art und dem bleibenden Grunde aller Dichtung ausgegangen und gezeigt, wie alle anderen Arten (die gnomische, epische, dramatische), die als Kunstdichtungen zusammengefaßt werden, sich erst daraus entwickeln. Das Lied selbst, wie es sich bei den Israeliten ausgebildet hat, wird dann genauer als früher nach seinen verschiedenen Arten a) Volkslied, b) Gotteslied (Hymnen und Psalmen nach ihren verschiedenen Anlässen und Gegenständen), c) Trauerlied, d) Hochzeitlied, auseinandergehalten und beschrieben. Fast ganz neu und mit feurerreicher Benutzung der Andeutungen namentlich in den prophetischen Büchern ausgeführt ist hier die Abhandlung über das Trauerlied (S. 41—45) nach seinen verschiedenen Zweigen, als gemeine Todtenklage (תְּהִינָה), besonderes Trauerlied zum Ruhm bedeutender Todten (תְּהִינָה קִירָה) und Grablied. Ebenso wird zum Schluß eine neue Abhandlung (S. 46—50) über das „mehrstimmige Lied“ oder, wie wohl besser zu sagen wäre, das Lied mit Stimmenwechsel gegeben, worin sein Ursprung und seine verschiedenen Anlässe (Siegesfestlied, Opferlieder mit Wechselgesängen zwischen Priester einerseits und König oder Volk andererseits, Lied für feierliche Um- und Aufzüge) erklärt werden. In dem Kapitel über die Kunstdichtungen sodann wird der Reihe nach über Lehrdichtung (Gnomik), Spieldichtung (Dramatik), Sagenichtung (Epik) gehandelt. Bei der Lehrdichtung bemerken wir, daß mehr als früher, freilich nur andeutend, nicht erschöpfend, auch über die der eigentlichen gnomischen Dichtung theils voraus-, theils zur Seite gehenden, theils nachfolgenden Formen und Arten, wie die prophetische Lehrdichtung, die Fabel, das Räthsel, die Spottdichtung (Satire), das Idyll, das Lehrgedicht gesprochen wird. Daß die Anfänge einer Spieldichtung, nur anderer Art und viel einfacher als bei den Griechen, sich auch bei den Israeliten entwickelt haben, ist jetzt nicht mehr eine so neue Behauptung wie vor 30 Jahren und sie wird, wie uns dünkt, mit Recht noch entschiedener als in der ersten Ausgabe aufrecht erhalten und ausführlicher begründet durch die Hinweisung auf die Volksfesttage, an welchen das Andenken an ältere Ereignisse in kunst-

voller Nachahmung wieder belebt und der Sinn für solche „Lebensspiele“ geweckt worden sei; es werden sogar einzelne der Stoffe, die in dieser Weise im Volk viel behandelt worden sein mögen (wie Jakobsage, Simsonage), und die Benennung solcher Schaustücke mit **חֲמִשָּׁה** (*ḥéama*) vermuthet, auch die Verbreitung einer gewissen dramatischen Darstellungskunst in anderen Literaturzweigen (wie beim Propheten Habakuk) aufgezeigt. Aus der Analyse der formalen Anlage der beiden Hauptdenkmale dieser dramatischen Kunst (Hoheslied und Hiob) bemerken wir nur das Eine, daß jetzt bei dem Singspiel des Hohesliedes entschieden fünf Acte angenommen werden. Bei der Sagedichtung wird, da nun einmal kein eigentliches Epos ausgebildet wurde, auch diesmal nicht über die Nachweisung der Ansätze zur epischen Erzählungskunst hinausgegangen. Wenn aber in der ersten Ausgabe (S. 15) das Fehlen des eigentlichen Epos bei den Hebräern wenigstens zum Theil aus einem eigenthümlichen Mangel in der geistigen Begabung des semitischen Stammes erklärt wurde, so wird dagegen jetzt in der zweiten Auflage (S. 22 f.) diese Erklärung aufgegeben und nur in der Eigenthümlichkeit der mosaischen Religion das Hinderniß gefunden. Und wenigstens folgerichtig ist dies, sofern ein Volk, das dramatisch begabt ist, episch nicht unbegabt genannt werden kann, auch wenn es kein Epos hervorgebracht hat. — Was sodann im dritten Abschnitt dieses Theils über „die Gliederung der Dichterrede“ gegeben wird, ist, soweit es sich auf den Versbau bezieht, verhältnißmäßig am wenigsten umgeändert worden; mit vollem Recht wird gegenüber von neuerdings wieder aufgetauchten Meinungen daran festgehalten, daß alle Versuche, eine Sylbenmessung oder Sylbenzählung oder auch nur stets gleiche und feste Reihen von betonten Sylben in der hebräischen Poesie nachzuweisen, vergeblich sind, daß der Reim als ein beabsichtigter sich nicht erweisen läßt und daß die Zuverlässigkeit und Richtigkeit der Versabtheilung wenigstens im Großen und Ganzen sich immer aufs Neue bewährt. Dagegen ist (in der Richtung der betreffenden Abhandlungen im III., VIII. und IX. Jahrbuch der biblischen Wissenschaft) die Lehre von den Liedwenden oder Strophen durchaus umgestaltet. Denn in der That ist ja, wenn auch durch die Lieder mit Rehrversen oder wenigstens mit wiederkehrenden Schlagwörtern und durch die alphabetischen Lieder die Ausübung der strophischen Kunstform bei dem alten Volke hinlänglich gesichert ist, doch die Frage, ob nun alle (etwas größeren) Lieder strophisch angelegt seien, damit noch nicht entschieden und noch weniger die Frage nach der Art und dem Umfang dieser Strophen. Und da diese Fragen weiter mit der Erklärung des Textes der Lieder aufs Engste zusammenhängen, so ist auch nicht zu erwarten, daß mit einem oder einigen Versuchen diese Lehre von der Strophenbildung schon endgültig oder für Alle überzeugend erledigt sein sollte. Um so dankbarer müssen wir dem Verfasser sein, daß er dieses Gebiet mit der ihm eigenen Sorgfalt und mit seinem feinen Tact in Zergliederung der Lieder einer wiederholten eingehenden Untersuchung unterworfen und seine neuen Ergebnisse in übersichtlicher Weise dargestellt hat. Da wird denn nun anerkannt, daß der von ihm früher sogenannte „sinkende Strophenbau“ (mit Strophen abnehmender Länge) eigentlich nur beim Trauerlied (*élejos*) sich finde und sich auch innerlich rechtfertige (was in einer vortrefflichen Exposition gezeigt wird); daß sein Gegentheil, „der aufsteigende Bau“ (mit zunehmenden Strophen), sich bei einigen Dankliedern (wie Ps. 30. 45. 48. 65) mit Sicherheit beobachten lasse; daß

es ferner auch Beispiele von Liedern mit ungleichen Enden gebe, entweder so, daß die erste Ende gegen die zweite und dritte verkürzt sei, oder so, daß bei sonst gleichen Enden die letzte, wie eine *ἐπὶ ὁδός*, kürzer gehalten oder auch manchen ein ganz kurzer kräftiger Nachruf (Epiphonem) angeschlossen sei; daß aber bei alledem der Bau gleicher Strophen das herrschende Gesetz sei, was auch schon a priori das Wahrscheinlichste ist. Was aber den Umfang und die Zahl der Strophen betrifft, so wird mit gutem Grund darauf hingewiesen, daß bei den gesungenen Liedern andere Gesetze herrschen als bei den bloß geredeten, und bei den gewöhnlichen Liedern wieder andere, als bei den für Volksfeiern, Feste und Aufzüge gedichteten Gesängen. Alles das wird im Einzelnen durchgegangen und mit Beispielen belegt. — Außerdem ist noch am stärksten umgeschmolzen der Abschnitt über Gesang und Musik der Lieder (S. 209 bis 233), wo auch eine Auseinandersetzung über die Tempelmusik eingeschaltet ist (S. 217—221). Es wird hier, mit Beiseitelassung der wenig zuverlässigen talmudischen Nachrichten, aus der Bibel selbst gezeigt, daß zwar bei den in der älteren Zeit noch üblichen heiligen Tänzen, bei Processionen und anderen besonderen Festlichkeiten auch andere (Blas- und Schlag-) Instrumente gebräuchlich waren, daß dagegen zur Begleitung des Psalmengesangs gewöhnlich nur die Saiteninstrumente *קָנַן*, Harfe und *כִּנּוּר*, Cither, sowie zum Tactschlagen die metallenen Becken, *מִצְלִתִּים*, deren es nach Ps. 150, 5 zwei verschiedene Arten, hellere und dumpfere, gab, angewendet waren, daß ferner die Israeliten, wie andere alte Völker, eine Reihe von zehn bis zwölf Tonweisen hatten, deren Benennungen zum Theil in den musikalischen Ueberschriften der Psalmen noch erhalten sind, und daß endlich die vier Liednamen *מְזִמֹּר*, *מִשְׁכִּיל*, *מִכְתָּם* und *שִׁיר* nicht auf den verschiedenen Inhalt oder die Kunstform der Lieder sich beziehen, sondern Bezeichnung von vier verschiedenen Vortragsweisen (in Gesang und Musik) seien, nämlich Lieder, vorzutragen 1) mit dem gesammten Tempelspiel, 2) mit dem helleren, 3) mit dem dumpferen, 4) mit einem nach den einzelnen Enden wechselnden Spiel. Unter den vielen über die noch so völlig dunklen Wörter *מִשְׁכִּיל* und *מִכְתָּם* aufgestellten Hypothesen ist diese jedenfalls eine der sinnreichsten und ansprechendsten; aber mehr als Hypothese zu sein, würde sie, selbst wenn sie sprachlich gesicherter wäre, als sie ist, nicht beanspruchen können, ehe neue Beweismittel für sie uns in die Hände kämen. — Das viel besprochene *מִנְצֵחַ* wird jetzt für ein Sachwort erklärt (hauptsächlich, weil bei der participialen Auffassung immer nur von einem einzelnen Leiter der Tempelmusik die Rede wäre, von dem wir doch sonst nichts wissen) und die Phrase *לְמִנְצֵחַ* als ein stark verkürzter Kunstausdruck, gedeutet „zur Aufführung mit der Tempelmusik“.

Auch in dem zweiten Theile der Schrift, der das Allgemeine über das Psalmenbuch enthält, sind einzelne Abschnitte stärker geändert, z. B. über die Sammlung von Ps. 90—150 (S. 254 f.), und Manches neu eingeschaltet, z. B. die Auseinandersetzung über die dogmatischen Unterschriften (S. 246 bis 249), über die Geschichte der Liederfassungen (S. 260—264), über Ps. 151 (S. 266). Beifällig heben wir hervor, daß S. 244 f. die Einführung des Namens Elohim in den Elohim-Psalmen nicht mehr wie früher auf den Sammler, sondern auf die Abschreiber zurückgeführt wird, besonders aber, was S. 279 f. über den Ursprung der Verfasser- und anderer Ueberschriften erklärt

wird. Referent hat sich nie überzeugen können, daß die Ueberschriften, namentlich Verfasser-Ueberschriften, von Sammlern oder von Späteren willkürlich oder nach Muthmaßung beigelegt sein sollen. Er hat sich dieselben längst daraus erklärt, daß die Sammler in ihren Quellenbüchern, d. h. in den vorausgegangenen Particularsammlungen, Grund und Anlaß zu diesen Ueberschriften gehabt haben müssen, daß also die לְדָוִד auf ein David-Gesangbuch, die לְאַפֶּחַי auf ein Asaph-Gesangbuch zurückgehen. Wenn in dem David-Gesangbuch nur ein Theil, nur der Grundstock wirklich Davidisch war, so konnte die Sammlung schon nach dem Namen David's benannt werden, wogegen es mit den nach den Davidischen Sängern benannten Gesangbüchern andere Bewandniß hat. Wie unter Anderem der Plural לְבָנֵי קִרְחַי beweist, handelt es sich bei diesen Gesangbüchern nicht sowohl um Verfasser als um die Gesang- und Musikschele, in welcher das betreffende Gesangbuch gesammelt und fortgepflanzt wurde; immer aber wird, wie לְדָוִד auf das nach David benannte Gesangbuch als Quelle hinweist, so ein לְבָנֵי קִרְחַי auf ein bei den Dorasiten fortgepflanztes Gesangbuch als auf die Quelle hinweisen. Auch die schon längst aufgefallene Gleichartigkeit gewisser Asaphlieder unter sich und Doras-Söhne-Lieder unter sich in Inhalt oder Form würde bei dieser Annahme sich ganz natürlich erklären. In ähnlicher, doch nicht ganz gleicher Weise sagt nun auch Hr. Dr. Ewald die Sache auf¹⁾. — Ein Nachtrag, worin er sich mit Wenrich's *commentatio de poeseos Hebraicae atque Arabicae origine* und mit J. G. Sommer's biblischen Abhandlungen auseinandersetzt, beschließt das Buch. — Wir hoffen, daß die gegebene Uebersicht hinreichend zeige, wie viel des Neuen in dieser zweiten Ausgabe sich finde.

Der Druck ist correct; mit Ausnahme einiger verdruckter hebräischer, arabischer und griechischer Wörter und einiger leicht zu verbessernder deutscher Druckfehler ist uns nur S. 215, Z. 33 Lateinischer statt Levitischer aufgefallen. Dagegen sind hier noch einige Zahlangaben zu verbessern. Das מִדְּבָרִים findet sich vor 57 (nicht 56, S. 229) Psalmen. Das לְמִנְצַח kommt in den Psalmen nicht 54 = (S. 216. 222), sondern 55mal vor. S. 232, Anmerkung, muß es heißen: „Darunter haben blos 9 [nicht 8] kein לְמִנְצַח vorn oder am Ende, nämlich Psalm 3. 32. 49. 50. 82. 83. 87. 89. 143.“ Auf S. 274, Z. 1 ist zu verbessern: „also zusammen 73mal (37, 18, 18)“, ebenso auf S. 275, Z. 32 ist 73 statt 72 zu lesen, und S. 278, Z. 2 von unten und S. 279, Z. 6 von oben ist statt 58 zu lesen 48. — Das Papier sollte stärker sein.

Gießen.

A. Dillmann.

Ernest Rénan, les apôtres (histoire des origines du christianisme, livre 2^{ième}). Paris, M. Lévy, 1866²⁾).

Die längst angekündigte Fortsetzung des Lebens Jesu von Rénan erscheint hier in ihrem ersten Bande und umfaßt in demselben nebst der Einleitung in

¹⁾ Nicht ausgeschlossen ist durch diese Auffassung, wie auch Dr. Ewald S. 281 andeutet, daß nicht in noch späterer Zeit einzelne Verfasser-Ueberschriften auch wieder nach Muthmaßung der Leser beigelegt wurden, wie das in der griechischen Bibel sicher geschehen ist.

²⁾ Die bei Brockhaus in Leipzig erscheinende deutsche Uebersetzung ist so viel die erste Lieferung zeigt, ein unbrauchbares Nachwerk.

19 Kapiteln die Geschichte der Apostelzeit von 33—45 oder von der Auferstehung bis zu den großen Paulinischen Missionsreisen. Den Namen *les apôtres* führt nur dieser Band, und zwar weil er die Zeit des palästinensischen Christenthums, in welchem die Urapostel noch den Mittelpunkt bilden, enthält, während der folgende von Paulus handeln soll.

Die Einleitung geht nach einigen allgemeinen Bemerkungen über die Stellung des Paulus, welche Rénan gegenwärtig in der Regel überschätzt sieht, zu der kritischen Frage über die Apostelgeschichte als Quelle für die Geschichte des Zeitalters über. Er schreibt derselben eine bedingte Glaubwürdigkeit zu, da sie zwar von dem Augenzeugen, welcher im zweiten Theile auftritt und sicher mit Recht als Lukas bekannt sei, herrühre, dieser aber einem Theile seiner Geschichte sehr fern gestanden und zum Theil diese in erbaulichem Sinne von den Thatfachen abweichend geschrieben habe. Eigenthümliches enthält diese kritische Auseinandersetzung wenig, außer daß sie wohl mit Recht die bekannte irenische Tendenz des Lukas in seiner Darstellung unter den Gesichtspunkt der erbaulich-kirchlichen Absicht stellt und dieß in der bekannten geistreichen Weise des Verfassers durchführt.

Die Einleitung verbreitet sich dann weiter über die allgemeinen Grundsätze dieser Geschichtschreibung, in Beziehung auf die Angriffe und Beurtheilungen welche das Leben Jesu des Verfassers gefunden hat. Hervorzuheben ist hierbei die Ablehnung der Wunder, welche der Verfasser als Princip, aber als empirisch-historisches Princip rechtfertigt, und die Ablehnung der religiösen Interessen, deren Einsprache deshalb unzulässig sei, weil die Geschichtschreibung rein das Ziel der Erkenntniß historischer Wahrheit verfolge und sich ihrerseits jedes Eingreifens in das religiöse und kirchliche Leben enthalte. Daß hierin eine seltsame Täuschung des Verfassers liegt, wird Jedermann erkennen, aber um so mehr mit Theilnahme seiner Darlegung folgen, in welcher übrigens auch viel Wahres über die Einmischung der religiösen Leidenschaft in die wissenschaftliche Untersuchung gesagt ist.

Die drei ersten Kapitel handeln von dem Glauben an die Auferstehung Jesu, dessen Entstehung und Verbreitung Rénan anschaulich zu machen sucht. Er stützt sich hierbei auf die evangelischen Berichte, giebt dem Johanneischen den Vorzug, zieht die Angaben des Apostels Paulus bei, verläßt dieselben aber in sehr wichtigen Punkten und schwankt in der Ausführung doch so zwischen den abweichenden Angaben, daß man in derselben fast nur einen neuen Beleg für die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit der Harmonistik auf diesem Gebiete finden kann. Selbstverständlich benützt er die Berichte nicht als Zeugen für das, was objectiv geschehen sei, sondern was man sich zu erleben eingebildet habe. Rénan nimmt keine Weissagung Jesu auf seine Auferstehung an und eben deshalb auch keine Erwartung derselben von Seiten der Jünger. Die psychologische Ursache ist daher nur der starke Wunsch, den Verstorbenen noch lebend zu besitzen, und aus diesem entsteht unter begünstigenden Umständen der Glaube an seine Erscheinung oder auch die wirkliche Vision, welche dann, sobald das Lösungswort einmal gegeben ist, zur Epidemie unter den Anhängern Jesu wird. In seiner bekannten Weise malt er dann die ersten und wichtigsten dieser Erlebnisse aus und schließt sich dabei ganz an die ältere Weise der rationalistischen Erklärung an. Die abendliche Erscheinung im Jüngerkreise nach Joh. 20 beruht auf einer

kleinen Luftbewegung im Zimmer, aus welcher die gesteigerte Einbildungskraft alles Weitere herausbrachte; der Begleiter nach Emaus ist ein wirklicher fremder Reisender, der sich rasch und unbemerkt entfernt hat. Bei weitem aber das größte Gewicht liegt auf der ersten Vision, welche der eigentliche schöpferische Act für diesen Glauben ist, und das ganze Verdienst desselben wird der Maria Magdalena zugesprochen, welcher es nur bald die Ueberlieferung entzogen habe, um es dem Petrus zuzueignen. Aber auch die weibliche Sehnsucht hätte dieses Werk nicht vollbracht, wenn sie nicht das Grab leer gefunden hätte. Wie dieser Umstand zu erklären sei, wisse man nicht mehr. Vielleicht haben es dritte Personen, der Gärtner oder Gartenbesitzer, vielleicht die Juden, vielleicht ein Theil der Jünger selbst gethan, während die übrigen nichts davon wußten, vielleicht gar eine von den Frauen, Maria von Bethanien oder gar Maria Magdalena selbst, vermöge einer eigenthümlichen Geistesverwirrung. Im Uebrigen nimmt der Verfasser einen längeren Zeitraum dieser Christusvisionen an, die sich nur allmählich wie eine Epidemie verlieren. Sie vertheilen sich zwischen Jerusalem und Galiläa, und die galiläische Vision auf dem Berge mit dem Einbruche der weiten Aussicht erzeugt die Gewißheit des Missionsberufes und veranlaßt damit die Rückkehr nach Jerusalem. Rénan selbst nimmt Abschied von dieser Zeit als vom Schlusse der poetischen Periode des Urchristenthumes.

Die beiden folgenden Kapitel (4 u. 5) schildern die Zustände der Urgemeinde in ihren ersten Jahren zu Jerusalem. Den Uebergang macht die Erzählung vom Herabkommen des heiligen Geistes. Die Auffassung schließt sich hier ganz an die der Auferstehung an. In der Exaltation der Jünger tritt an die Stelle der Christusvisionen jetzt die Erwartung des göttlichen Geistes, anknüpfend an gewisse Aussprüche Jesu. Die Wirkung wiederholt sich hier ebenso oft wie dort, bei jedem Anlasse glaubt man ein Zeichen des Geistes zu sehen, die Kraft desselben zu empfinden; die Pfingstbegebenheit ist nur einer von diesen vielen Fällen, aber ein ausgezeichneter. Ein Gewittersturm mit Blitzen, welche die Versammelten plötzlich beleuchten, weckt den harrenden Glauben mächtiger als sonst. Daran schloß sich aber nun die Vorstellung von der Sprachengabe. Sie ist vorbereitet durch die ältere Ansicht von besonderer Heiligung und wunderbarer Weihe der Zunge bei den Propheten, aber an die Stelle der heiligen Sprache tritt nun im Christenthum die Universalität der Verkündigung, welche in allen möglichen Sprachen gehört wird. Es ist nur eine Fortbildung der gleichen Sache, wenn dann in der Gemeinde das ekstatische Zungenreden sich entwickelt, welches Rénan im Wesentlichen als unarticulirtes Sprechen, theilweise auch als Sprechen mit Benutzung seltener und fremdartiger Worte schildert und den neueren Erscheinungen ähnlicher Art, besonders der bekannten in der schwedischen Kirche, der Form nach gleichstellt. Er verbindet damit eine Schilderung des Tones der Rede und der Gefühlsweise, wie er sich in der Gemeinde gebildet habe, dessen Hauptmerkmal nach ihm die göttliche Traurigkeit bildet, welche sich in der häufigen Gewohnheit der Thränen als dem Zeichen außerordentlicher Erregtheit ausspricht. Die weitere Schilderung des Gemeindelebens betrifft die socialen Verhältnisse, die Gütergemeinschaft der Urgemeinde, die Stellung derselben zum Tempel, ihre einfache Verfassung unter den Aposteln und der Allmacht der Urversammlung, ihre einfache Lehre und die Formen ihres Gottesdienstes. Hervorzuheben ist hierbei, daß er das Abendmahl nach

seinem eigenthümlichen Begriffe hier in der Fortsetzung der Mahlzeiten, welche Jesus mit seinen Jüngern gehalten, sich entwickeln läßt, da er keine Stiftung desselben annimmt; sodann die Auffassung des Bannes in der Gemeinde als einer Art von Todesurtheil, sofern sich daran der Glaube an den baldigen außerordentlichen Tod des Betroffenen knüpft, wonach die Grundsätze der Gesellschaft eine gewisse Parallele zum Zelotismus bilden. Ganz besonders charakteristisch aber ist die Schilderung der socialen Verhältnisse. Wenn schon die Schilderung der in der Gemeinde vorherrschenden Stimmung den Geist derselben der späteren kirchlichen Ascese nahe stellt, so ist hier die Aehnlichkeit noch stärker ausgesprochen. Das sociale Leben der ersten Christen ist das Vorbild des orientalischen cönobitischen Lebens. Lukas mag in seiner Vorliebe für die ebionitische Armuthsidee die Gütergemeinschaft noch schärfer gezeichnet haben, als sie war; aber sie trug diesen Charakter. Die Bedeutung dieses Momentes wird ganz klar, wenn Rénan die erste Form des christlichen Lebens mit den mönchischen Anhängen der buddhistischen Religionsgemeinschaft zusammenstellt und das Christenthum geradezu zu derjenigen Klasse von Religionen rechnet, welche mit dieser Existenz in mönchischem Kreise beginnen und in welchen das Laienelement erst später hinzutritt. Man wird diese Auffassung der Urgeschichte, abgesehen von allen kritischen Einwendungen gegen die Schilderung des Lukas, welche sich übrigens Rénan selbst nicht verbirgt, nur als eine katholische bezeichnen können. Unbefangener dagegen ist die Darstellung der ursprünglichen Verfassung; Rénan weiß, daß diese keineswegs die Oligarchie in der Kirche begründet hat; er hebt hervor, daß der Schutz gegen diese Consequenz in der Vorstellung vom Apostolate als einem abgeschlossenen, welches sich nicht weiter ergänzt — als um die Lücke, die durch Judas entstanden ist, auszufüllen — und sich daher nicht fortsetzt, gegeben war.

Im sechsten Kapitel bespricht Rénan die Ausdehnung der Gemeinde in Jerusalem auf Hellenisten und Proselyten; die Verkündigung des Evangeliums war keineswegs eine öffentliche und Aufsehen machende, wie es sich später der Verfasser der Apostelgeschichte vorstellte, sondern sie bewegte sich in engen Kreisen und in der Stille, so daß sich eben hieraus ihr unbeachtetes Wachsen erklärt; sie fand aber am meisten Eingang bei den Fremden, und zumal den Convertiten, deren religiöse Beweglichkeit auch dieses Neue leichter ergriff. Noch einmal kehrt er dann in Kapitel 7 zu der Erörterung des Zusammenlebens mit der Behauptung des cönobitischen Charakters zurück, wozu die Einrichtung des Diakonates und die Diakonissen und Wittwen, welche an dasselbe angeschlossen werden, Gelegenheit geben. Er verbreitet sich hierbei weniger über die historischen Umstände jener Zeit als über den Charakter des Christenthums überhaupt. Dieser soll im Anschlusse an das Judenthum und im Gegensatz zu der römischen Rechtsanschauung die sociale Genossenschaft, zunächst in der Form der Association der Armen, sein. Es ist also die wahre Idee des Christenthums, welche, nachdem sie sich später im Großen nicht mehr bethätigen konnte, sich in die Klöster geflüchtet hat und welche in der Zukunft, wenn die gegenwärtige engherzige Hochschätzung der Familie und ebenso die eitle und egoistische Gesellschaft der Gegenwart aufgehört haben, in höherer Vollendung sich wieder Bahn brechen wird. Rénan sieht es für einen Irrthum des Protestantismus an, wenn derselbe seine individualistischen Vorstellungen in die Geschichte des Urchristenthums übertrage. Seine

eigene Vorstellung ist gewiß nicht weniger in die Geschichte eingetragen, sie ist eine eigenthümliche Mischung von katholischer und socialistischer Anschauung.

Im achten u. neunten Kapitel wird die erste Verfolgung, der Tod des Stephanus, die Anfänge der auswärtigen Mission, die Thätigkeit des Diakon Philippus, der Samaritaner Simon und der Aethiopier, welchen Philippus tauft, besprochen. Die Darstellung schließt sich also ganz an den Gang der Apostelgeschichte an. Die meisten Stücke der letzteren werden nacherzählt und nur mit derselben Freiheit, wie wir sie aus dem Leben Jesu kennen, die Züge verallgemeinert; die kritische Untersuchung tritt dabei fast in den Hintergrund. Stephanus ist nicht als epochemachend im Auftreten, als Vorgänger des Paulus geschildert, sondern der ausbrechende Conflict kommt mehr auf Rechnung der leidenschaftlichen Art seines Redens. Die Missionsthätigkeit des Philippus wird durch seinen Ruf als ausgezeichnete Wunderthäter beleuchtet. Simon ist historische Person, und der Conflict mit ihm bewegt sich eben im Gebiete der Wunderthätigkeit, ihrer legitimen Uebung und der Ausartung. Mit der ersten Verfolgung ist die bisherige Lebensweise der ältesten Kirche zerstört, und trotzdem, daß Rénan in dieser ein Ideal des Christenthums sieht, steht er nicht an, dieß als wesentlichen und nothwendigen Fortschritt anzuerkennen.

Das zehnte Kapitel enthält die Bekehrung des Paulus. Ein vorangeschicktes Bild seiner Person weiß seine Gestalt genau zu beschreiben, freilich nach Quellen, welche keinen historischen Werth haben. Die Zeichnung seiner geistigen Individualität hebt das eigenthümlich Jüdische und das Ueberwiegen des Temperamentes stark hervor. Die Bekehrung selbst hat Rénan schon früher vorbereitet, da er Paulus als Verfolger erwähnte und dabei einfließen ließ, wie derselbe sich nicht habe erwehren können, daß ihm mitten in seinem Eifer das Lustbild des auferstandenen Christus erschienen sei. Bei der Erzählung des Ereignisses selbst ist die Apostelgeschichte zu Grunde gelegt und die sogenannte natürliche Erklärung befolgt. Uebrigens läßt Rénan die Wahl zwischen zwei Formen dieser Erklärung oder auch der Combination beider. Nach der ersten hat die Erscheinung nur Paulus persönlich betroffen und besteht ihrer Grundlage nach in einem plötzlichen Krankheitsanfall mit Bewußtlosigkeit und Hallucinationen, welchen der reizbaren Constitution die Anstrengung der Reise oder der plötzliche Wechsel der physischen Eindrücke in der Nähe von Damaskus zugezogen hat. Diese Erklärung zieht Rénan vor, will aber dabei die zweite nicht ganz ausschließen, wonach ein Gewitter die Sache hervorgerufen hat. Der Hauptnachdruck liegt ihm übrigens auf der Betrachtung, daß Naturen dieser Art gerade durch ihren Fanatismus leicht in das Gegentheil der Ansichten übergehen können, ohne doch darum sich selbst zu ändern. Und dieß ist eben nun das Wichtige an der Begebenheit, daß eine solche aggressive Kraft in den Kreis der bisherigen Gemeinde eintrat. Sein ganzes Wesen ist das Gegentheil der unentschlossenen passiven Haltung der Urgemeinde. Sein Eintreten muß daher von den größten Folgen werden, er wird eine besondere Stellung einnehmen, aber dem Gange des Ganzen eine andere Richtung geben.

Auf die Bekehrung des Paulus folgen die Anfänge der Heidenkirche. Rénan nimmt die Taufe des Cornelius durch Petrus ebenso wie die des Aethiopiens durch Philippus als historisch; die Erzählung dieser Dinge in der Apostelgeschichte jedoch hat ihnen eine andere Bedeutung, eine größere Wichtigkeit

gegeben und sie deswegen auch weiter pragmatisch sowohl als wunderbar ausgemalt. So gibt die Vision des Petrus für historisch, nicht aber die wunderbare Führung des Cornelius zu Petrus. Vor Allem aber sind beide Acte noch keine Schritte von principieller Bedeutung; Petrus machte die Concession aus Gutmüthigkeit, ohne an die Tragweite zu denken, Andere freilich setzten sich entgegen und die Kirche in Jerusalem blieb jeder Aenderung fremd. Das Verhältniß des Paulus zu der Urgemeinde schildert Rénan im Wesentlichen nach dem Galaterbriefe, nur soll Paulus selbst die Sache später sich etwas anders gedacht haben, als sie in Wirklichkeit war. Er stellte sich dann vor, daß er schon damals grundsätzlich seine Selbstständigkeit gewahrt habe, in Wirklichkeit sei es aber nur sein schroffer, dem Wesen der Urgemeinde fremder Charakter, der Gegensatz seiner pharisäischen Bildung gegen die Einfalt der Galiläer, welche Rénan sehr stark annimmt, gewesen, was ein näheres Verhältniß nicht zu Stande kommen ließ. So zog sich Paulus nach Tarsus zurück und lebte hier isolirt. Es ist das große Verdienst des Barnabas, mit Selbstverleugnung sich dem abstoßenden Manne genähert und dadurch den Nutzen seiner Kraft für die gemeine Sache vermittelt zu haben. Der Anfang des Heidenthums war aber schon gemacht, er trat in Antiochien ein, dessen Zustände nach allen Richtungen, besonders der sittlichen und religiösen, eingehend geschildert werden, und zwar sogleich mit dem Auftreten des Evangeliums dort; denn das Judenthum selbst, meint Rénan, habe hier seinen exclusiven Charakter gar nicht mehr gehabt, die Frage sei also von selbst weggefallen. Auf diese Weise wurde Antiochien im Gegensatze zu Jerusalem, wo die alte Beschränktheit herrschend blieb, der Ausgangspunkt der großen Weltkirche. Dieß Alles bildet den Inhalt von Kap. 11—13. Eine weitere Begründung jenes leichten Ueberganges des Christenthums zu den Heiden giebt dann Kapitel 14 durch die Ausführung, daß in ganz Syrien und dem Oriente überhaupt damals die Propaganda des Judenthums eine liberale Auffassung dieser Religion erzeugt habe, welche ganz im Gegensatze zum Pharisäismus das Hauptgewicht nur auf die Moral legte und dem Christenthum damit vorarbeitete. Als Beispiel wird die fürstliche Familie von Adiabene insbesondere angeführt. Dasselbe Kapitel enthält die Verfolgung Agrippa's I. und eine rationalistische Erklärung der Rettung des Petrus, welche dann leicht als Wunder aufgefaßt worden sei.

Das funfzehnte Kapitel handelt von religiösen Bewegungen, welche dem Urchristenthum parallel gehen oder dasselbe nachahmen. Neben den Versuchen der Fanatiker in Palästina ist hier vorzugsweise von Simon die Rede, welchem Rénan das System der *μεγάλη ἀπόφασις* nach Hippolytus zuschreibt, indem er dasselbe aus alexandrinischen Einflüssen erklärt, wobei er dann freilich doch wieder zugeben muß, daß die Schrift wahrscheinlich erst in das zweite Jahrhundert falle.

Die vier letzten Kapitel endlich (16—19) geben einen allgemeinen Ueberblick über die Zeit und die Zustände der Welt, welche von jetzt an das Missionsgebiet des Christenthums sein wird, mit der Absicht, die großen Erfolge desselben zu erklären. Den Anfang macht das Judenthum, seine Verbreitung im römischen Reiche, sein Charakter und sein Ansehen, ihm zur Seite die verwandten, ebenfalls überall einheimisch gewordenen Syrer. Als Grund der Macht, welche das Judenthum selbst schon geworden ist, erscheint nicht sowohl seine Religion als vielmehr vorzüglich der der heidnischen Welt und dem römischen Reiche so fremd-

artige und doch gerade deswegen wirksame sociale Charakter desselben. In der folgenden Schilderung des Weltzustandes im römischen Reiche gegen die Mitte des ersten Jahrhunderts werden zunächst die einer geistigen Umwälzung günstigen Momente hervorgehoben, so insbesondere die Denkfreiheit, die eben jetzt durch das große Römerreich in viel größerem Umfange gewährt ist als vorher in den kleinen Republiken des Alterthums. Sodann wird gezeigt, wie die Geistesblüthe des Alterthums, seine Philosophie, sich unfruchtbar für die allgemeine Volksbildung erwiesen hat, wie deshalb der religiöse Aberglaube in größter Ausdehnung fortbesteht und nirgends eine der alten Religionen im Stande ist, dem Bedürfnis eines geistigeren Glaubens entgegenzukommen. Es werden im sittlichen Leben der Zeit die Gegensätze hervorgehoben, einestheils der neue Zug zur Humanität, andernteils die große, mit den öffentlichen Zuständen zusammenhängende Corruption. Der folgende Abschnitt über die religiöse Gesetzgebung der Zeit beschäftigt sich mit dem Vereinswesen zuerst auf griechischem, dann auf römischem Boden, um von dieser Seite das tiefe sociale Bedürfnis, welches dem neuen socialen Principe begegnet, zu erhärten, und der Schlußabschnitt, welcher die Zukunft der Mission behandelt, kehrt zu demselben Thema zurück, indem er von der Thatsache aus, daß das Christenthum nach allen Umständen zunächst vorzugsweise die Religion der Armen werden mußte, die große unerklärliche Erscheinung seiner gewaltigen Verbreitung bespricht und das Irrationale, welches in jeder bedeutenden religiösen Bewegung liege, im Wesentlichen wieder auf das dem Glauben zu Grunde liegende sociale Bedürfnis zurückführt.

Diese kurze Analyse des Buches giebt selbstverständlich ein schwaches Bild desselben und konnte namentlich nicht beabsichtigen, die glänzende Seite desselben, die Darstellung, irgendwie zu beschreiben. Aber es mag daraus hervorgehen, von welchem Religionsbegriffe aus hier die Urgeschichte des Christenthums zu beschreiben und zu erklären versucht ist. Für uns Deutsche ist besonders die Mischung von Elementen, welche dabei mitgewirkt haben und sich fast noch deutlicher unterscheiden lassen als in des Verfassers Leben Jesu, auffallend und fremdartig. Solche Elemente sind den biblischen Quellen gegenüber vor Allem die Prinzipien der natürlichen Erklärung oder des alten Rationalismus mit seiner Unkritik und andererseits einer fast überall eingreifenden, aber nirgends scharf durchgeführten historischen und literarischen Kritik. Nur die Zuversicht positiver Erzählung deckt die hierdurch entstehenden Risse zu. Zu diesen beiden Elementen kommt aber noch das phantastische und schwärmerische, nämlich einestheils eine sentimentale Poesie und andernteils der Cultus socialistischer Ideen. Anzufügen ist übrigens noch, daß der geistvolle Blick des Verfassers im Einzelnen da und dort zu Beleuchtungen der Dinge und Combinationen geführt hat, welche die deutsche Wissenschaft wird beachten müssen.

Elbingen.

C. Weizsäcker.

De gave der talen. Pinksterstudie door W. A. van Hengel.
Leiden 1864. 124 S.

Diese Untersuchung des theologischen Veteranen (geb. 12. November 1779) über „die Gabe der Sprachen“ oder vielmehr über das Reden in Zungen weicht

von dem neuerdings allgemein eingeschlagenen Wege darin ab, daß sie von den die Sache bezeugenden Stellen der Apostelgeschichte (2, 4 ff.; 10, 46; 19, 6) ausgeht. Die Formel *εἶναι γλῶσσαι* (2, 4) muß erklärt werden nach *γλῶσσαι ὡσεὶ πῦρος* (V. 3), mag man sich von dem hier beschriebenen Vorgang eine Vorstellung machen können oder nicht. Wahrgenommen wurden „Zungen wie Feuer“, etwas Anderes, als was Meyer unterzuschieben sich gestattet, „Flämmchen in Zungengestalt.“ Steht nun die Ausgabe von V. 4 in Abhängigkeit von V. 3, so muß man dieselbe Bedeutung von *γλῶσσα* festhalten und erklären: „sie begannen mit anderen Zungen zu reden, als mit welchen sie vorher redeten.“ (Ueber *ἕτερος* vgl. Apostelgesch. 12, 17; Luc. 9, 29.) Diese durch das Vorhergehende bedingte Erklärung steht im Widerspruch mit dem Verfahren, welches aus dem Eindruck der folgenden V. 7—11 den Schluß zieht, daß es sich in Vers 4 um „fremde Sprachen“ handle. Dagegen macht der Verfasser das gewiß in richtiger Methode begründete Recht geltend, Vers 11 nach Vers 4. zu erklären. Demgemäß sagen die frommen Juden, daß die Befenner Jesu mit Zungen, die den frommen Juden eigen sind, die Heilsthaten Gottes preisen. Aber erscheint diese Annahme nicht als unverständlich und widersinnig, da die aus allen Ecken der Diaspora abstammenden Juden die Christen reden hören *ἐκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν* (V. 6. 8)? Mag auch das Völkerverzeichniß (V. 9—11) nicht aus dem Munde der damals Redenden einstimmig erschollen sein, so scheint doch der Zusammenhang von V. 5—8 keine andere Vorstellung zu begründen, als daß die aus jedem Volke (Lande) abstammenden Juden, die sich in Jerusalem niedergelassen hatten, jeder die Galiläer in seiner eigenen angestammten Sprache reden hörten. Allein das Wort *διάλεκτος*, welches in den LXX nicht vorkommt und im Neuen Testament nur in der Apostelgeschichte 1, 19; 21, 40; 22, 2; 26, 14, bezeichnet an diesen Stellen direct die damalige hebräische, d. h. die aramäische, Sprache und in der im Ausdrücke zunächst an 2, 6. 8 anklingenden Stelle 1, 19 wird *ἰδία διάλεκτος* auf die Sprache der Bewohner Jerusalem's angewendet, ohne daß in dem Zusammenhang ein antithetischer Anlaß für den Gebrauch des Adjectivums hervortritt. Wird von hier auf 2, 6. 8 geschlossen, so bezeichnet die eigene angestammte Sprache, in der jeder der anwesenden Juden zu seiner Verwunderung die Galiläer reden hört, die gottesdienstliche aramäische Sprache, die als angestammte gerade den Juden in der Zerstreuung theuer war. Der Eindruck, als sei von einer Mehrheit hörbarer Sprachen die Rede, der sich die Galiläer bedient hätten, haftet freilich an dem Verhältniß zwischen *ἐκαστος* und *ἰδιος*. Allein nothwendig ist es nicht, aus dem pluralen Werthe des einen Wortes auf den distributiven Sinn des andern zu schließen. Da vielmehr aus 1, 19 der technische Sinn von *ἰδία διάλεκτος* nachgewiesen ist, da ferner der Satz *ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν* eine angeborene Gemeinschaft der Redenden in der *ἰδία διάλεκτος*, nicht aber einen Unterschied derselben ausdrückt, so erscheint das zweimalige *ἐκαστος* als Verstärkung des im Verbum ausgedrückten Pluralis, um die Beobachtung Aller als die jedes Einzelnen erkennen zu lassen. Die herkömmliche Erklärung von Vers 8 verfährt hingegen so, als wäre geschrieben: *πὼς ἡμεῖς ἀκούομεν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, ἐν ᾗ ἕκαστος ἐγεννήθη*; Der Verfasser zeigt dann noch, daß die Distribution der Römer in Juden und Proselyten dem gewonnenen Resultat nicht entgegenstehe, da der Berichterstatter, der die Völkertafel eingeschoben haben

müßte, hier eine Ungenauigkeit begangen haben könne, indem er auch römische Proselyten unter die aramäische Sprache als angestammte subsumirt habe. Worauf sich aber die Verwunderung der Juden bezog, indem sie die Galiläer aramäisch reden hörten, wird sich an der Hand des Verfassers weiterhin ergeben. Genug, daß, indem die Juden die Befenner Jesu aramäisch reden hörten, wir davon keinen Anlaß nehmen dürfen, ihre Aeußerung in Vers 11 auf Gebrauch fremder Sprachen zu deuten. — Die Galiläer, die mit anderen Zungen zu reden begannen, waren vom heiligen Geiste erfüllt, indem die feuergleichen Zungen sich auf sie niedergelassen hatten. Diese Combination wurzelt in der bei Jes. 32, 4; Ps 39, 4; Jerem. 20, 9 ausgedrückten Vorstellung, daß, wenn die göttliche Kraft die Zunge auch wider Willen des Menschen zum Reden bewegt, eine dem Feuer vergleichbare Erregung vorhergeht. Ferner erscheint die so in Bewegung gesetzte Zunge als eine dem Menschen nicht eigenthümliche, wie auch die Verleihung eines Mundes durch Gott die von demselben inspirirte Rede bezeichnet (2 Mos. 4, 12; Luc. 21, 15). Als das charakteristische Merkmal der Rede aus dem heiligen Geiste wird 4, 31 (vgl. B. 13. 8) *παρρησία* angegeben. Damit stimmt der 2, 4 gewählte Ausdruck *ἀποφθέγγεσθαι* überein, der ebenso wie Vers 14 und 26, 25 eine nachdrückliche, gehobene, weil aus mächtigem Antriebe hervorquellende Rede bezeichnet, welche im letztern Fall den Eindruck des Wahnsinns wie 2, 15 den der Trunkenheit hervorzurufen vermochte. Kommt nun ferner in Betracht, daß diese feierliche und erhabene Rede den Preis der in der Sendung Christi culminirenden Heilthaten Gottes aussprach (Vers 11; 10, 46), so erklärt sich die Verwunderung der frommen Juden, welche die als ungebildet und bibelunkundig gestenden Galiläer (4, 13) in einer Weise sich aussprechen hörten, welche „ihren Zungen“ (*ἡμετέρας γλώσσας*, Vers 11), ihrer gottesdienstlichen Begeisterung, entsprach, und zugleich den Gebrauch der heiligen Sprache durch die Galiläer wahrnahmen, die sonst an ihrem abweichenden Dialekte erkennbar waren (Marc. 14, 70). Ist durch diese Erörterungen festgestellt, daß die Erscheinung der Rede mit den anderen Zungen weder in fremden Sprachen noch in unverständlichen Lauten und abrupten Wörtern oder Satztheilen bestand, so wird dies durch Petrus bestätigt (B 14 ff.). Was nämlich aus dem Kreise der sitzenden (Vers 2) Jünger nach und nach sich entwickelt hatte (*ἀρχεσθαι* B. 4 macht anschaulich, daß nach und nach Einzelne die neue Rede ausübten; Matth. 12, 1; Marc. 5, 17. 6, 55; Luc. 5, 21; 7, 49), das übte nun Petrus selbst aus (*ἀπεφθέγγετο*), indem er mit den Elf sich von dem Platze erhob. Es ist aber nicht nur eine verständliche Rede, die er hält, sondern er erklärt in ihr, daß die auffallende Erscheinung der Geistesrede unter den Jüngern nichts Anderes sei als die Erfüllung der Joel'schen Weissagung, daß die prophetische Rede in der Epoche der Vollendung nicht das Privilegium Einzelner bleiben, sondern auch unter den an Alter und Stand zurückstehenden Genossen des erwählten Volkes erweckt werden würde. Prophetische, d. h. von Gott zugesprochene Rede und Reden mit den von Gott gegebenen Zungen ist auch 19, 6 als synonyme Wirkung der Mittheilung des heiligen Geistes zu verstehen. Bezieht sich also *προφητεύειν* in diesem Zusammenhange auf die Form der Rede (vgl. Luc. 1, 67. 68), so verdient schließlich hervorgehoben zu werden, daß der Inhalt der Rede bald als Preis Gottes (10, 46), bald als Verkündigung des Wortes Gottes (4, 31) zu unterscheiden ist und daß

am Pfingsttage sich diese beiden Anwendungen auf die ungenannten Jünger (2, 11) und auf Petrus (B. 16—36) vertheilen. — Mit diesen Ergebnissen der Stellen der Apostelgeschichte steht die kurze Hindeutung auf *γλώσσais και-rais λαλεῖν* Marc. 16, 17 in keinem denkbaren Widerspruch. Eine ausführlichere Untersuchung widmet nun aber der Verfasser den Capiteln 12—14 im 1. Briefe des Paulus an die Korinther (S. 88 ff.). Er stellt hier zunächst fest, daß die Andeutungen des Paulus über *λαλεῖν γλῶσση* oder *γλώσσais* die Erklärung durch fremde Sprachen nicht ertragen, daß vielmehr auf dieselben ebenso wie auf die Stellen der Apostelgeschichte die Bedeutung „Zunge“ angewendet werden muß. Die Zunge aber bedeutet auch hier die Rede aus dem heiligen Geist und die Mehrheit von Zungen kommt in Anwendung auch auf den Einzelnen (14, 5. 6), sofern Paulus mehrere Arten von Zungen kennt (12, 10. 28), also verschiedene Formen der begeisterten Rede vor Augen hat. Paulus aber hat in den von ihm im Briefe an die Korinther beurtheilten Erscheinungen neben der berechtigten Zungenrede eine Entartung der in der Apostelgeschichte bezeugten ursprünglichen Thatsache vor Augen, indem er verschiedene Arten von Zungen unter die Gaben des Geistes rechnet. Strömten auch manche der korinthischen Christen unter dem Titel der Zungenrede unverständliche und der Gemeinde nicht förderliche Gebete aus (14, 2—4. 7—13), die Paulus nur unter der Bedingung zuläßt, daß der Glossenredner in sich die Kraft zur Deutung oder an einem Andern einen Erklärer finde (14, 13. 27. 28), so kann er doch mit dem Zungenreden, dessen er sich selbst rühmt (B. 18) und worin er nach Jes. 28, 11 und im Einklang mit Marc. 16, 17 ein *σημεῖον* für die Ungläubigen erkennt (B. 21. 22), nur eine deutliche Zeugnißrede im Sinne der Stellen der Apostelgeschichte verstehen. Diese werthvolle Praxis der Zungenrede meint aber Paulus, indem er ihren Inhalt entweder als Prophetie oder als Belehrung bestimmt (B. 6). War aber die Zungenrede, wie sie innerhalb der korinthischen Gemeinde als etwas Alltägliches und Modisches ausgeübt wurde, Gebetsrede, Aussprache der individuellen Geheimnisse (Vers 2—4. 14. 19. 23) und trat sie dadurch in den Gegensatz zur prophetischen, gemeinnützigen Rede, der in der ursprünglichen und in der von Paulus selbst vertretenen Praxis nicht obwaltete, so hing diese Verengung des in der Formel ursprünglich ausgedrückten Sinnes mit dem Mißbrauch und der Degradation der Geistesgabe zusammen. — Dies ist der wesentliche Inhalt der werthvollen kleinen Schrift, die der verehrte Verfasser mit der Nachweisung beschließt, daß bei den kirchlichen Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte sich noch keine Spur der Deutung des Zungenredens auf den Gebrauch fremder, nicht erlernter Sprachen findet. Durch die genauere Angabe des Inhaltes dieser Schrift hoffe ich die Aufmerksamkeit deutscher Theologen auf dieselbe hinzulenken. Denn neben der Wichtigkeit ihrer Ergebnisse gewährt die Sicherheit und Umsicht, durch welche sich die Exegese des in seinem hohen Alter so jugendfrischen und an allen neueren Forschungen so theilnehmenden Meisters auszeichnet, eine wahre Herz-
stärkung.

Göttingen.

H. Ritschl.

Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde. Eine kritische Untersuchung von Dr. Wilhelm Mangold, Professor der Theologie zu Marburg. Marburg, 1866. VIII und 183 S.

Erst durch Baur's Abhandlung von 1836 ist die geschichtliche Grundlegung für das Verständniß des Römerbriefs zur festen Aufgabe erhoben worden. Der Annahme, daß Paulus überhaupt seinen Lehrbegriff habe darstellen wollen, den er auch jeder andern Gemeinde widmen konnte, tritt die durch die Art seiner anderen Briefe nahe gelegte Frage gegenüber, welchen besonderen Grund er hatte, diese Belehrungen gerade an die römische Gemeinde zu richten. Und diese Frage ist unzertrennlich von der Untersuchung darüber, welches Bedürfniß die ursprünglichen Leser nach einem Briefe dieses Inhaltes hatten und welche Stellung in der Gesamtgemeinde sie einnahmen. Erst im Verhältniß zu diesen Instanzen kann es gelingen, den Zweck des Apostels bei Abfassung des Briefes zu ermitteln. Der Fixirung dieser geschichtlichen Gesichtspunkte ließ jedoch Baur eine Lösung der Aufgabe folgen, welche sich nur auf die Erwägung der lehrhaften Theile des Briefes stützte, welche die Regel zur Anwendung brachte, daß die Belehrung eines Apostels bei den Lesern den entgegengesetzten Irrthum voraussetze, und welche darauf hinauskam, daß Paulus an den judenchristlichen Lesern dieselbe Eingenommenheit gegen seine Heidenmission bekämpft habe, welche, nur in stärkerem Grade, ihm auch in Galatien und Korinth entgegenwirkte. Dabei hatte Baur die persönlichen Beziehungen des Paulus zur Gemeinde, welche das 1. und das 15. Cap. enthalten, theils außer Gebrauch für seine Aufgabe gelassen, theils durch die übereilte Anzweiflung der Ursprünglichkeit des 15. Capitels für sich unbrauchbar gemacht. Auf diese Elemente des Briefes nun stützte Th. Schott seine Untersuchung (1858), welche von dem Gesichtspunkte der historischen Erklärung des Briefes aus, also auf dem von Baur gewiesenen Wege, zu den gerade entgegengesetzten Resultaten gelangte. Paulus soll den Brief nicht zur Bekämpfung einer in der Gemeinde obwaltenden judenchristlichen Richtung, sondern im Interesse der Uebertragung seiner Missionswirksamkeit nach dem Abendlande an die vorherrschend heidenchristliche Gemeinde in Rom gerichtet haben, um durch deren Einverständniß mit seinen Grundsätzen ihre Unterstützung für seine Missionszwecke zu erwirken. Beiden entgegengesetzten Ansichten gegenüber entwickelt der Verfasser vorliegender Schrift seine neue Untersuchung des für die älteste Geschichte des Christenthums so wichtigen Gegenstandes, und wie er an den vorangegangenen Hypothesen mit Gerechtigkeit neben den Fehlern die methodisch fördernden Fingerzeige anerkennt, so ist man seiner ruhigen Umsicht den Dank dafür schuldig, daß er ein Resultat erreicht hat, das von den einleuchtenden Einseitigkeiten und Gewaltthaten der Vorgänger frei ist. Daß nämlich die römische Gemeinde überwiegend jüdischer Herkunft war, wird durch den Bestand der Judenschaft in Rom von vorn herein wahrscheinlich, und daß die zu ihr gehörenden Heiden nicht nothwendig in gespanntem Verhältniß zu der jüdischen Sitte ihrer christlichen Genossen standen, darf angenommen werden, wenn, wie es wahrscheinlich ist, dieselben schon vorher im Verhältniß der Proselyten zur jüdischen Synagoge standen. Diese Voraussetzungen bestätigt und ergänzt nun zunächst der Verfasser durch die Analyse von Cap. 9—11; 13, 1—7; 14, 1—15, 13. Die Frage, ob der Anspruch des israelitischen Volkes an die

Heilserfüllung im Christenthum außer Geltung gesetzt sei, und die nach mehreren Rücksichten gegliederte Antwort des Apostels setzten voraus ein Interesse der Leser an diesem Thema, also deren überwiegend jüdische Abkunft (mit Baur), nicht aber ein bloß den Paulus beschäftigendes Interesse, seine Anerkennung der israelitischen Ansprüche an das christliche Heil auszusprechen (gegen Schott). Hingegen läßt die Art, wie Paulus diese Ansprüche Israels aufrecht erhält und mit ihnen seinen eigenen Heidenmissionsberuf ausgleicht, errathen, daß in Rom noch keine effective Rivalität zwischen den Gemeindegliedern verschiedener Nationalität über die gegenseitigen Rechte an das Christenthum sich geltend gemacht hat (gegen Baur). Auch die Belehrung über die Verpflichtung der Christen gegen den Staat erscheint nur als Bedürfniß jüdischer Christen (gegen Schott). Ferner die Beurtheilung der Sitte der essenischen Minorität, welche deutlich ausschließt, daß die Gemeinde im Ganzen ebjonitischen Charakter getragen habe (gegen Baur), ist, nach des Verfassers sorgfältiger Entwicklung des Zusammenhanges von Capitel 15 mit Capitel 14, so gehalten, daß auch die rücksichtslosen Gegner der Asceten nur als eine heidenchristliche Minorität in der Gemeinde erkennbar sind (gegen Schott). Endlich erhebt der Verfasser auch aus dem Briefschluß (15, 14 ff.), namentlich durch genaue Widerlegung der Erklärung von Vers 15 durch Schott, daß Paulus, indem er die Leser wegen gewisser aus seinem Beruf als Heidenapostel heraus gethaner Aeußerungen beglückt, jüdische Christen im Sinne hat. Wenn aber die Leser im 1. Capitel zu den *ἐθνῶν* gezählt werden, so widerspricht dies jenen Resultaten nicht, da Paulus die Abgrenzung seines Missionskreises gegen die *περιτομή* geographisch und nicht ethnographisch verstand. Nach Ausweis des Einganges und des Schlusses des Briefes soll nun derselbe die Gemeinde zu Rom auf den Besuch des Paulus vorbereiten, und indem dreierlei angedeutet wird, was Paulus durch den Besuch erreichen will, so bestimmt sich hiernach auch die den Brief leitende Absicht. Er will der Gemeinde eine aus dem göttlichen Geiste stammende, zur Befestigung ihres Glaubens dienende Gabe vermitteln, unter deren Bedingung er eine gegenseitige Förderung erwartet, d. h. er will den Judenchristen die Einsicht in den Werth der Heidenmission eröffnen. Er will ferner in Rom absichtlich auf Heidenbekehrung ausgehen und endlich die Hülfe der römischen Christen für seine beabsichtigte Wirksamkeit in Spanien gewinnen. Es kommt also der Verfasser ebenso wie Baur und wie Schott darauf hinaus, daß der Brief vor der römischen Gemeinde den Heidenapostolat des Paulus rechtfertigen soll. Aber im Unterschied von Baur hat er dies Resultat methodisch aus den entsprechenden Theilen des Briefes entwickelt, nicht aus der Beziehung des Lehrinhaltes auf das Schema der urchristlichen Parteien herausgerissen, und die Apologie des Paulus gilt dem Verfasser als gerichtet gegen theokratische Bedenken, nicht gegen ebjonitische Engherzigkeit der Gemeinde. Sind nun aber auch diese Modificationen der Baur'schen Hypothese der Mühe ihrer Darstellung ebenso werth wie unserer Beachtung, so ist es verdienstlich, daß der Verfasser die verwickelte Argumentation beseitigt, in welcher Schott die Veranlassung und Bestimmung des Briefes deutet. Wie Schott annimmt, wollte Paulus, indem er nach den westlichen, von jüdischer Diaspora nicht besetzten Ländern strebte, die römische Heidengemeinde, auf deren Unterstützung er rechnete, vor dem Irrthum behüten, daß die Prärogative des israelitischen Volkes ungültig sei, oder vor dem Bedenken, als ob Paulus gegen das

den Israeliten günstige Gesetz der Heilsverbreitung verstieße. Wenn Paulus erklärt, daß er seine Heidenmission in der Absicht betreibe, Israel zur Nachfolge zu bewegen, so stellt er damit nicht seine bisher betriebene Thätigkeit als Judenmission dar und bietet der Vermuthung Schott's keinen Anhalt, daß er sich bewußt gewesen sei, erst die projectirte Mission in Spanien als eigentliche Heidenmission zu treiben. Jene Erklärung des Paulus steht jedenfalls von dieser Distinction ab. — Im weiteren Verfolg führt der Verfasser aus, daß die beiden doctrinären Theile des Briefes coordinirt sind, als Rechtfertigungen seiner Lehre und seiner Missionspraxis, erörtert insbesondere die Eintheilung jenes Theils und begleitet sie mit gelegentlichen exegetischen Bemerkungen. Referent muß sich begnügen, die Eintheilung des ersten doctrinären Theiles der Beachtung zu empfehlen und kann auch nur auf das letzte Capitel hinweisen, in welchem „der muthmaßliche Erfolg des Römerbriefes“ bis auf die Abfassung des Briefes des Clemens an die Korinther verfolgt wird. Obgleich mancher der exegetischen Beiträge den Referenten zu Einwendungen reizen könnte, so verzichte ich darauf um so lieber, als ich mit der Uebereinstimmung im Ganzen die Anerkennung sicherer Methode und schlichter Darstellung verbinde, welche die vorliegende Schrift trotz der begrenzten Aufgabe auszeichnen.

Göttingen.

A. Ritschl.

Die Idee Gottes als des Vaters. Ein Beitrag zur biblischen Theologie, hauptsächlich der synoptischen Reden Jesu, von Carl Witten, evangelischem Pfarrer in Malmødy. Göttingen, Dieterich 1865. X. und 86 S.

Der für die Erklärung des Neuen Testaments so bedeutsame Grundsatz, daß der Schlüssel für die Ideen der christlichen Offenbarung nur in dem Gebiet der Religion des Alten Testaments zu suchen ist, ist von dem Verfasser auf das bezeichnete Thema mit Genauigkeit und Einsicht angewendet und zugleich der Abstand ermittelt worden, der sich zwischen der alttestamentlichen Geltung des Vaternamens für Gott und seiner Anwendung im Sinne Jesu herausstellt. Die Ergebnisse der Untersuchung sind in Kurzem folgende. Wie es der Art der israelitischen Religion entspricht, heißt Jahveh Vater der Israeliten und ihr König weder im physischen noch in einem metaphysischen Sinne, sondern auf Grundlage dessen, daß Gott der König des zu seinem Eigenthum unter den Völkern erwählten Volkes ist, der dasselbe durch die Erwählung und Leitung zu seiner besondern Eigenthümlichkeit gebildet hat und bildet. Der Umfang und der Sinn jenes Namens richtet sich aber nach der Analogie der hebräischen Vorstellung von der Gewalt des menschlichen Vaters über die Familie. Deshalb ist das dadurch ausgedrückte Verhältniß Gottes zu Israel nicht im universell sittlichen, sondern in einem solchen Sinne gemeint, in welchem sittliche und rechtliche Bedingungen mit einander verschmolzen sind. Klingt also freilich auch im alttestamentlichen Gebrauche des Namens für Gott die Liebe zu Israel als Motiv der Erwählung des Volkes an, so erklärt sich aus der Strenge des hebräischen Familienrechtes der Umstand, daß doch das Verhältniß der Israeliten als Söhne zu Gott als ihrem Vater an die rechtliche Erfüllung des Gesetzes gebunden, und es erklärt sich aus dem geringen Abstände der leibeigenen Knechte

und der Ehre des Hauses im Vergleich mit dem Hausvater, daß selbst der zweite Jesaja mit der stärksten Betonung der Vaterschaft Gottes die Ehrenbezeichnung Israels gerade als des Knechtes Jahvehs verbindet. Es versteht sich von selbst, daß die Geltung des Vaternamens Gottes im Alten Testament auf die Angehörigen des erwählten Volkes als solchen beschränkt ist, und auch in der spätern griechisch-hebräischen Literatur wird diese Voraussetzung nicht aufgegeben, wenn in derselben die Gerechten als die Kinder Gottes bezeichnet werden.

In den Reden Jesu ist der Gebrauch des Vaternamens ungleich häufiger als im Alten Testament. In der Anwendung desselben auf das Verhältniß Gottes zu den Zuhörern Jesu sind eine Menge von Beziehungen der Liebe explicirt und sittliche Bedingungen des gegenseitigen Verhältnisses entwickelt, welche den Einfluß der Rechtsidee ausschließen. Jesus hat aber dem Vaternamen Gottes seine universelle Bedeutung und der Idee der Kinder Gottes ihre centrale Stellung in der Religion nur dadurch erworben, daß er selbst in besonderem Sinne als der Sohn Gottes aufgetreten ist und Gott als seinen Vater angerufen hat. Nur auf Grund dieser ihm bewußten Thatsache erklärt er auch Gott für den Vater seiner Jünger. Den rein sittlichen Sinn des durch Christus begründeten und durch den Namen Gottes als seines und unseres Vaters bezeichneten religiösen Verhältnisses weist der Verfasser ferner darin nach, daß das Vorhandensein und die Geltung desselben von der Gebundenheit an die israelitische Abstammung abgelöst und in die persönliche Entscheidung des Menschen für Christus verlegt, zugleich aber auch für die Glieder anderer Völker in Aussicht genommen wird. Er spricht es aus, daß durch die Offenbarung Christi die Gedanken der Menschheit und der sittlichen Persönlichkeit entdeckt und wirksam gemacht worden sind. Der Verfasser hebt nun hervor, wie dieser Gedanke Christi gemäß Luc. 2, 49 schon in der Kindheit Jesu, aber allerdings noch mit den Schranken alttestamentlicher Anschauung behaftet, auftritt, daß diese aber für ihn als ungiltig erscheinen, seitdem durch die Vision in der Taufe das Bewußtsein von seiner besonderen Gottessohnschaft und seinem Berufe der Gründung des Gottesreiches bei ihm feststeht. — Durch die Mittheilung dieser Hauptgedanken der kleinen Schrift wünschen wir die Aufmerksamkeit auf dieselbe und auch auf ihren Schlußabschnitt über den Gebrauch, den die Apostel von dem Vaternamen für Gott machen, hinzulenken. Jedoch kann Referent einige Einwendungen gegen die Uebersicht über die den Vaternamen Gottes darbietenden Stellen der Reden Jesu nicht zurückhalten, welche, von der Bergpredigt nach Matthäus anhebend, von Seite 18 bis 48 fortläuft und ebenso ermüdet, als sie der erkennbaren Ordnung entbehrt. Der Verfasser wird mit mir einig sein, daß nicht bloß diejenigen Aussprüche zu sondern sind, in welchen Jesus von Gott als seinem Vater, und die, in welchen er zu den Zuhörern von Gott als ihrem Vater spricht; sondern auch die Aussprüche müssen getrennt werden, in welchen Jesus den Vaternamen auf seinen festen Jüngerkreis und wo er ihn auf die wechselnden Zuhörer sowie auf das israelitische Volk anwendet. Dies gehört dazu, damit man den Abstand des neuen Sinnes und der von Jesus zunächst recipirten hergebrachten Bedeutung übersehen könne. Das Bestreben nach einer solchen Gruppierung, die den Leser orientiren würde, hätte dann den Verfasser darauf aufmerksam machen müssen, wie verschieden die beiden letzten

Gruppen von Aussprüchen in den drei Evangelien vertreten sind, daß insbesondere bei Marcus (7, 27) die Israeliten zwar als Kinder des Hauses Gottes anerkannt werden, hingegen jede dem entsprechende Anrede der Zuhörer Jesu fehlt. Lucas, wo er dem Marcus als Gewährsmann folgt, zeigt dieselbe Erscheinung. Wo er jedoch die Redensammlung Jesu benutzt und solche Aussprüche Jesu wiedergibt, die Matthäus an die sogenannte Bergpredigt angeschlossen hat, erhebt sich die Aufgabe, zu entscheiden, welche Anspielungen auf die allgemeine Vaterschaft Gottes im alttestamentlichen Sinne gemeint sein möchten. Hätte der Verfasser seine Aufgabe, nach dieser Richtung hin verfolgt, so hätte er zugleich auch zur Förderung der Evangelientritik beitragen können. Denn die Sache steht ja jetzt so, daß jede auf eine Mehrheit von Quellen sich stützende Bearbeitung eines Problems der Theologie des Neuen Testaments zugleich unsere Einsicht in das gegenseitige Verhältniß der Quellen zu einander vertieft.

Göttingen.

A. Ritschl.

Der Apostel Paulus. Von Lic. A. Hausrath, Assessor im badischen Oberkirchenrath. Heidelberg, Bassermann 1865. 172 S.

Diese populäre Biographie des Paulus ist in einer Darstellung durchgeführt, welche dem Leser keine religiöse Pietät gegen den Apostel zumuthet und nichts davon bei dem Leser voraussetzt. Referent will mit dieser Bezeichnung den Ausdruck profan umgehen, weil er nicht beabsichtigt, den in demselben gewöhnlich gemeinten Makel auf die Schrift des Verfassers zu werfen. Denn da die erbaulichen Darstellungen heiliger Geschichte oft nichts weniger als erbaulich sind, so gestehe ich von vorn herein zu, daß auch eine anders gefärbte Rede zur Schilderung jenes Inhaltes angewandt werde, wenn sie nur überhaupt der Würde und dem Ernste des Gegenstandes sich anschmiegt. Diese Bedingung nun hat der Verfasser im Ganzen beobachtet, obgleich manchmal das Bestreben, sich pikant auszudrücken, ihn zum Gebrauch weniger passender Wendungen verleitet hat. Jedoch mag man sich bei einem Stoffe wie dem vorliegenden noch so klar die Aufgabe stellen, ihn aus dem Semitischen in das Japhetische zu übersetzen, so muß doch in diesem wie in allen gleichartigen Fällen der Eindruck erhalten werden, daß es heilige Geschichte ist, welche als solche eben nicht das Product semitischer Geistesanlage bildet. Indem sich der Verfasser gegen diese Forderung neutral verhält, erstrebt er in verschiedenen Hinsichten Unerreichbares. Er wird zunächst mit den von ihm gebrauchten Mitteln der Psychologie und des Pragmatismus seinem Gegenstande nicht gerecht. Er gesteht schon auf der ersten Seite, daß in Paulus' Persönlichkeit eine dunkle und räthselhafte Stelle zurückbleibt, in die alle psychologischen Erklärungskünste kein Licht zu werfen vermögen. Das ist nun die Stelle, an welcher Paulus selbst sich durch göttliche Offenbarung geleitet, sich mit der Gründung der neuen Religion verslochten weiß. Dies vermag freilich Paulus selbst nicht als einen empirischen Vorgang zu schildern, und ich stimme darin dem Verfasser bei, daß die Angabe des Paulus, Gott habe seinen Sohn in seinem Innern geoffenbart, weder durch die Erzählungen der Apostelgeschichte über die Bekehrungsvision noch durch neuerlich aufgestellte psychologische Hypothesen gedeckt wird. Aber daß Paulus, nachdem er die Gemeinde verfolgt hat, durch eine innerliche Offenbarung sich nicht nur zum Genossen der Gemeinde, sondern zum Bekenner Christi vor den Heiden

gemacht weiß, das muß in seinem auch auf uns sich erstreckenden Werthe anerkannt werden. Allein dies geschieht eben nicht in genügender Weise, wenn der Verfasser (Seite 24) zwar den Ausdruck Offenbarung weder vermeidet noch bemängelt, aber ihn alsbald in den neutralen Ausspruch umsetzt: „Nachdem er einmal erkannt, daß der Gekreuzigte der Messias gewesen sei, war ihm Alles gegeben, was er brauchte“ (S. 25. 26). Wie Paulus selbst (Galat. 1, 16) sagt, hat Gott seinen Sohn in seinem Innern geoffenbart, damit er denselben in der Mitte der Heidenwelt verkünde. Diese über den damaligen Bestand der Christengemeinde hinausgehende Bestimmung ist hienach in die göttliche Offenbarung von Paulus mit eingeschlossen. Diesen Umstand nun, der den Werth des Umschwunges seiner Gesinnung noch verstärkt, hat der Verfasser gänzlich unbeachtet gelassen; erst Seite 39, wo er zu der ersten Missionsreise des Apostels übergeht, erklärt er: „Man kann diese Wendung zum Heidenthum aus den Grundsätzen des Apostels Paulus herleiten.“ Allein an der Hand des Paulus muß man vielmehr umgekehrt behaupten, daß seine Grundsätze über die Parität zwischen Heiden und Juden aus seiner ursprünglich ihm feststehenden Bestimmung zum Heidenapostel abstammen. Also nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung desjenigen Werthes der Wirksamkeit des Paulus für unsere religiöse und sittliche Bildung, welchen wir mit dem Gedanken der Offenbarung bezeichnen und welchem wir religiöse Pietät schulden, achten wir die Aufgabe des Verfassers für erfüllbar. Hienach bemißt sich aber auch die wahrscheinliche Wirkung des Buches auf die Leser. Die Neutralität desselben gegen die direct religiöse Seite des Stoffes wird den einen Theil der Leser unbefriedigt lassen und bei dem andern Theil derselben, der sich vielleicht vorübergehend durch das Buch interessiren läßt, wird sie eben nicht im Stande sein, dessen Neutralität gegen die christliche Religion als solche zu überwinden. — Zu diesem Zwecke dürften auch die hie und da eingestreuten Data der Paulinischen Lehre und die daran geknüpften Bemerkungen nicht geeignet sein. Sah sich der Verfasser auch nicht auf eine ausführliche Darstellung der Lehre des Paulus hingewiesen, so mußte er um so mehr für die exacteste und für die nicht-theologischen Lesern verständlichste Form seiner Andeutungen sorgen. Aber ich fürchte, daß, wo die moderne Diction des Verfassers den Sätzen Paulinischer Lehre Platz macht, die modern gebildeten Leser nur Befremden empfinden werden. Im Allgemeinen kommt der Verfasser den vulgären Ansprüchen an Geschichtserklärung dadurch entgegen, daß er die leitenden Ideen des Paulus aus der jüdischen Tradition ableitet. Seine Lehre von der Allgemeinheit der Sünde durch Adam soll pharisäische Tradition sein, weil dieselbe auch im 4. Buch Esra auftritt und von einem jüdischen Lehrer des Hieronymus behauptet wird (Seite 10). Seine Lehre von der Person Christi soll im Begriff des neuen Adam durch eine palästinensische Schultradition und im Begriff des Mittlers der Welt schöpfung und Versöhnung durch die alexandrinische Logoslehre beherrscht sein (S. 27. 83). Leider ist nur die apokryphe Prophezie des Esra jünger als Paulus und der Lehrer des Hieronymus sogar um drei Jahrhunderte; für die in den Schulen Palästina's vor Paulus überlieferte Combination zwischen dem Menschensohn des Daniel und dem Menschen des ersten Schöpfungsberichtes, der nicht gekündigt hat, hat der Verfasser den Beweis zu führen vergessen, und für die christologische Stelle im Briefe an die Kolosser, wozu die Philonische Logoslehre den Schlüssel bieten soll, gilt der Satz: duo si

dicunt idem, non est idem. In diesen Punkten der Lehre des Paulus durfte der Verfasser sich von dessen hoher Originalität überzeugen und durch dieselbe das Imposante seiner Persönlichkeit für die Leser steigern. Er durfte ferner in der Deutung des Sinnes ausführlicher sein, in welchem Paulus in dem Tode Christi die Merkmale des allgemeinen Sündopfers erkannte. Denn der Gedanke bedarf überhaupt dem modern gebildeten Geschlecht gegenüber einer eingehenden Erklärung. Was aber der Verfasser darüber andeutet, ist noch dazu grundfalsch. Paulus soll die Bedeutung des Todes Christi aus dem 53. Capitel des Jesaja erkannt haben (Seite 28). Keine Stelle seiner Briefe berechtigt zu dieser Behauptung. Ferner heißt es: „Wie dem Opferrhies die Schuld des Sünders aufgeladen wird, so hat Gott seinen Sohn zum Opfer bestimmt“ (Seite 29), und am Veröhnungsfest, meint der Verfasser, werde der Zorn Gottes durch ein stellvertretendes Opfer gesühnt (Seite 91). Diese Anhänglichkeit an die traditionelle Mißdeutung einer so wichtigen biblischen Idee stimmt freilich gewissermaßen mit der kritischen Tendenz, die der Verfasser in anderen Beziehungen kundgibt, überein. Denn in der Schilderung der Urapostel folgt er einer Schulüberlieferung, der er doch in Hinsicht der Mehrzahl der Paulinischen Briefe mit richtigem Urtheil sich entzieht. Aber Jakobus wird nach Hegesippus als ein bornirter Ascet aufgefaßt; Johannes soll in der Apokalypse das Heidenthum abweisen, sofern es sich nicht zugleich zum Judenthum bekehren wollte, und der Verfasser nimmt es als durch den nächsten Jüngerkreis des Johannes beglaubigt an, daß derselbe nach Jakobus' Tode das hochpriesterliche Diadem annahm. (Der Herr Verfasser weise gefälligst nach, wer vor dem Bischof Polykrates von Ephesus am Ende des zweiten Jahrhunderts diese unverbürgte Nachricht darbietet.) Man sollte doch denken, daß der Brief des Jakobus eine sicherere Gewähr seiner Aechtheit an sich trägt als die in sich widerspruchsvolle und an den Sagenkreis der essenischen Ebjoniten sich anschließende Schilderung des Jakobus durch Hegesippus. Man sollte doch erwarten, daß der Verfasser aus dem ersten Brief des Paulus an die Korinther den Maßstab dafür nehme, daß, indem der Apokalypstiker das radicale Heidenthum bekämpft, er den Heidenchristen überhaupt keine anderen oder umfangreicheren Beschränkungen auferlegt als Paulus selbst. Daß er aber über Petrus nichts weiter als historisch beglaubigt annimmt als sein unbesonnenes Temperament und wie zur Bestätigung der Tristigkeit dieser Schilderung sich auf die spätere Sage bezieht, die „den Apostel nur noch von seiner vorlauten Seite kennt“ (Seite 32), — wirft mindestens kein günstiges Licht auf seine eigene Besonnenheit in der Ermittlung des Charakters und der Stellung der dem Paulus gegenüberstehenden Häupter der christlichen Gemeinde.

Göttingen.

A. Ritschl.

Die Christologie des Neuen Testaments. Ein biblisch-theologischer Versuch von Willibald Beyschlag, Doctor der Theologie und ordentl. Professor an der Universität Halle. Berlin, Ludwig Rauh, 1866. gr. 8. XLII und 260 S.

Dr. Beyschlag hat, wie man weiß, durch seinen auf dem Altenburger Kirchentag gehaltenen Vortrag, den er keineswegs zurückgenommen hat, in theologischen und kirchlichen Kreisen bei Feind und Freund ein außerordentliches

Auffsehen erregt. Das ist an und für sich kein Mißgeschick; indessen Männern, mit denen sich die öffentliche Meinung so viel beschäftigt, widersfährt es leicht, daß man ihre Arbeiten weniger darauf hin ansieht, was sie an sich werth sind und was man etwa aus ihnen lernen kann, als inwieweit sie zu dem bereits feststehenden Bilde, das man sich von ihrer Person gemacht, einen bestätigenden und darum willkommenen oder aber einen widersprechenden und darum unbequemen neuen Zug liefern. Von dem Unterzeichneten ¹⁾ hat der Herr Verf. dies nicht zu befahren, auch hat man keinen Grund, den Lesern dieser Zeitschrift ein einseitiges Interesse für jene persönliche Seite des in der Ueberschrift genannten Buches zuzutragen, jedenfalls wird Ref., während er auf den Versuch verzichtet, den frommen Eifer derjenigen beschwichtigen zu helfen, welche in Dr. Veytschlag einen neuen Kerinth ²⁾ entdeckt haben, diese vielmehr lediglich zur Lectüre der ausführlichen Vorrede einladet, sich darauf beschränken, Unbefangenen den eigenthümlichen wissenschaftlichen Inhalt und Werth der Abhandlung zur Anschauung zu bringen.

In dieser wird „die wieder zur Zeitfrage gewordene christologische Frage“ biblisch-theologisch angefaßt, nicht unmittelbar dogmatisch. Doch hat der Verf. nicht unterlassen, im zweiten Theile des Vorworts (S. XXX ff.) „zur Bevorwortung und Ergänzung“, seiner biblisch-theologischen Untersuchungen einige Andeutungen über seine dogmatische Stellung zur Sache voranzuschicken. Hier bezeugt er zuvörderst seine Pietät gegen die in Betracht kommenden theologischen Leistungen der patristischen Zeit, namentlich gegen die „religiösen Abziegungen der alten Symbole und Concilienbeschlüsse“, beklagt jedoch, daß die Ergebnisse dieser vorzugsweise von der morgenländischen Kirche geleisteten Arbeit weder von Seiten der Reformatoren noch von Seiten der neueren Orthodorie diejenige kritische Revision erfahren haben, zu welcher ein Concil von Chalcedon die protestantische Theologie als solche doch nicht minder herausfordere als die schon durch die Reformation gerichtete abendländische Entwicklung des Katholicismus mit ihrer vierten Lateransynode. Insbesondere widerspreche, wie dies von der neueren Theologie, z. B. von E. J. Ritzsch und Dörner, ja mittelbar sogar von den Renotikern anerkannt sei, die Lehre von zwei Naturen in Christo, die in judaisirender Weise von der reinen Gegensätzlichkeit von Gott und Mensch ausgehe, der heiligen Schrift, der zufolge vielmehr einerseits, was den Menschen zur Persönlichkeit mache, das ihm als Anlage eingepflanzte göttliche Ebenbild sei, während andererseits die Idee des Menschen wesentliches Moment des göttlichen Wesens sei, insofern Gott als ein Bild seiner selbst das Urbild der Menschheit in sich trage. Dieser biblischen Wahrheit werde der Dualismus der orthodoxen Christologie nicht gerecht, eher lasse sich dies der Lehre Schleier-

¹⁾ Referent sieht sich veranlaßt, zu erklären, daß er diese Recension zwar gern, aber nicht schlecht hin proprio motu auf sich genommen hat.

²⁾ Ref. erlaubt sich, den neueren Häreseologen anstatt jenes den Veyll von Vostra als Prototyp in Vorschlag zu bringen, welcher (Euseb. VI, 33) ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεισφέρειν ἐπειράτο, τὸν σοιῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προὔφραστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴ θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνῃν τὴν πατρικὴν (= reale, aber nicht persönliche, gottheitliche, aber nicht selbstständig-göttliche Präexistenz des Herrn).

macher's von Christo als dem geschichtlich erschienenen Urbilde der Menschheit nachrühmen, obwohl diese durch eine nicht minder entschiedene Hervorhebung der absoluten Gottebenbildlichkeit und Präexistenz Christi ergänzt und berichtigt werden müsse. Hiermit tritt der Verf. zugleich der Anschuldigung entgegen, daß er selbst, abgesehen von jener Präexistenz im Rathschlusse Gottes, die auch jedem anderen Menschen zukomme, die Präexistenz Christi leugne. In Wahrheit schreibe er Christo eine Präexistenz zu wie keinem Anderen, nämlich eine trinitarische. Denn wenngleich er weder drei eigentliche Personen, d. h. Persönlichkeiten, in Gott sehe, noch in der beliebten Weise mittelst Unterscheidung und Wiederzusammenfassung eines liebenden göttlichen Ich und eines absoluten geliebten göttlichen Du eine Dreifaltigkeit zu gewinnen suche: so denke doch auch er Gott wesentlich dreifaltig und construire diese „ontologische“ Dreifaltigkeit gleichfalls aus der Idee der absoluten Liebe, indem er die drei realen Existenzformen oder Hypostasen „des Insißbeharens (*θεὸς καὶ πατήρ*), des Ausschüßherausgehens (*λόγος, εἰκὼν, ἀρχὴ τῆς κτίσεως*) und des Sichmittheilens (*πνεῦμα ἅγιον*)“ unterscheide. Was er leugne, sei lediglich, daß es in Gott drei Personen im Sinne von drei Selbstbewußtsein gebe und daß eins von diesen drei (nicht vorhandenen) Selbstbewußtsein aus der Trinität in die angeblich unpersönliche menschliche Natur Christi habe übergehen können. Ersteres leugne ja aber — nicht zu gedenken des Boethius, des Augustinus und fast aller Neueren, auch der orthodoxesten aller Dogmatiker des 19. Jahrhunderts, Herr Dr. Philippi, obgleich die Orthodoxie das Unmögliche verlange, daß man das Ich des historischen Christus mit dem (eben in Wirklichkeit gar nicht vorhandenen) besonderen Ich des Logos identificire. Dagegen erkenne er in dem Logos das Princip und die Potenz der Persönlichkeit Jesu von Nazareth, lehre folglich, da der Logos präexistire, einen präexistenten Christus, und da der Logos nur in Jesu nach seiner ganzen Fülle, das ewige Ebenbild nur in Jesu in seiner Absolutheit Princip und Potenz der Persönlichkeit ausmache, eine über die Präexistenz aller anderen Menschen specifisch erhabene Präexistenz desselben. Sei demnach die Form der Persönlichkeit Christi eine durchaus menschliche, so sei doch, da Christus der menschengewordene Gott sei, der Gehalt seiner Persönlichkeit durch und durch göttlich.

Bei der biblisch-theologischen Substruction dieser dogmatischen Ansicht wird nun in der Abhandlung selbst ausgegangen von dem Selbstzeugniß Jesu, einmal dem synoptischen, sodann dem Johanneischen; daran schließt sich in aufsteigender Linie die Lehre der Apostel Petrus, Johannes und Paulus, so jedoch, daß zwischen die Petrinische und Johanneische die Christologie der Apokalypse, zwischen die Johanneische und Paulinische die des Hebräerbriefes eingeschoben wird. Dieser Darstellung der mannigfaltigen christologischen Typen des Neuen Testaments schickt Dr. Benschlag aber eine besondere Abhandlung über die Idee des Menschensohnes voraus.

Ganz abgesehen von den Ergebnissen dieser Präliminaruntersuchung erkennt Ref. seinerseits in der Wahl oder vielmehr Ergreifung dieses Ausgangspunktes eine deutliche Spur derjenigen Methode, welche ein charakteristisches Merkmal der neuesten wissenschaftlichen Theologie gegenüber der (übrigens mit voller Achtung, ja mit tiefer Pietät zu erwähnenden) Theologie des dritten, vierten und theilweise des fünften Decenniums unseres Jahrhunderts zu werden ver-

spricht. Kam während der genannten, bis jetzt letzten Glanzperiode der deutschen Theologie, deren Erbschaft nach dem Jahre 48 die moderne Repristinatiotheologie allmählich an sich zu reißen suchte, die vielseitige Regsamkeit der Geister auch den geschichtlichen und kritischen Forschungen zu Gute, so ging doch der Zug der Zeit vor Allem auf Verwerthung der durch Schleiermacher, Schelling und Hegel in die Wissenschaft hineingeworfenen Ideen. Im geistvollen, speculativen, gewissermaßen Platonischen Styl mußten und sollten die alten Materialien umgegossen werden, die Wissenschaft hatte ihr Alltagskleid abgelegt und schien einen Auferstehungs-Sonntag zu feiern. Diesem Durst nach Ideen, nach großartigen, umfassenden Conceptionen und geistvoller Erfassung des Universums ist ein naturgemäßer Hunger nach der festen Speise geschichtlicher Realitäten, ein, so zu sagen, Aristotelischer Realismus gefolgt, daher heutzutage, wie in der Wissenschaft der Natur nicht die Naturphilosophie, sondern die naturwissenschaftlichen Detailforschungen, so in der Wissenschaft des Geistes nicht die Dialektik, sondern die geschichtlichen Forschungen das Terrain beherrschen. Derselbe Umschlag vollzieht sich gegenwärtig immer mehr auch in der Theologie. Man kann und will allerdings die von den vorhergehenden Jahrzehnten producirten, zum Theil freilich mit Phantasmen versetzten Ideen nicht wieder wegwerfen, sondern nur sichten, vor Allem aber fragt man nach unerschütterlich feststehenden Thatsachen, daher auch in der Theologie zugleich Fruchtbare und Neues sich in unseren Tagen unmittelbar im Gebiete der Dogmatik fast gar nicht, desto entschiedener aber im Gebiete geschichtlicher und kritischer Detailforschung hervorthut, welchem auch die biblisch-theologischen Untersuchungen angehören. Dieser gesunde Trieb hat sich auch des heiligsten Gegenstandes der Theologie bemächtigen müssen, und wenn eine biblisch-theologische Erörterung diesen Gegenstand nicht, wie es früher fast nothwendig gewesen wäre, von vornherein unter den Gesichtspunkt eines speculativen Theologumens stellt, sondern mit dem historisch nachweisbar ältesten und echten, dem Erlöser selbst geläufigsten Ausdruck für sein eigenes Wesen anhebt, der zugleich eine zuverlässige Brücke nach dem jenseitigen Ufer bildet, von dem man auszugehen hat, d. h. nach dem historischen Boden des Alten Testaments: so ist dies namentlich einem Autor hoch anzurechnen, der mit den Wurzeln seiner Bildung und überdies mit seiner ganzen Individualität offenbar jenem geistreichen Zeitalter angehört.

Die Resultate seiner Untersuchung über die Idee des Menschensohnes sind im Wesentlichen dieselben, zu denen die scharfsinnige Abhandlung des Dr. Holtzmann (i. Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie, 1865, II) über denselben Gegenstand geführt hat. Danach hat man jene nicht aus Ps. 8, 5, sondern lediglich aus Dan. 7, 13 abzuleiten, wie sich aus allen bezüglichen Aussprüchen Jesu, besonders aber aus Matth. 24, 30 (Marc. 13, 26; Luc. 21, 27) und Matth. 26, 64 (Marc. 14, 62; Luc. 22, 69) zur Genüge ergibt. Im Buche Daniel ist nun mit dem Menschensohn von vornherein der persönliche Messias gemeint, der auch während des Exils dem Volke nicht ganz abhanden gekommen war und andererseits auch in der Periode zwischen der Seleucidenherrschaft (der Abfassungszeit des Buches Daniel) und dem Zeitalter Jesu wenigstens im Buche Henoch und in den Sibyllinen wieder hervortaucht. Aber in was für einer Wesenheit ist dort der „wie eines Menschen Sohn“

auftretende Messias gedacht? Darauf antwortet der Verfasser, wie uns scheint, etwas zu kategorisch: als himmlischer Mensch. Denn in dem „wie“ liegt unmittelbar nur, daß diese Figur des Traumbildes wie ein Menschensohn aussah, d. h. entweder, daß dieselbe unter den bekannten Erscheinungen der eines Menschen am nächsten kam (vgl. das *ἄνθρωπος* Offenb. Joh. 1, 13), oder — wenn mehr — doch nur, daß der geschaute Gegenstand — was er auch immer an sich, seinem Wesen nach sein mochte — die Erscheinungsform eines Menschensohnes trug. Folglich ist z. B. wenigstens nicht unmittelbar ausgeschlossen, daß ein Engel, also ein übermenschliches Wesen, dahintersteckte (so ohne Zweifel Dan. 10, 16), und in der That ist diese Fassung nur deshalb unzulässig, weil offenbar vom Messias die Rede ist, dieser aber im Alten Testament nicht als Engel vorgestellt wird. In der Hauptsache jedoch, nämlich mit dem Satze, daß der Messias auch hier einerseits nicht als Gott (von Gott wird er vielmehr unterschieden und abhängig gedacht) auftrete, daß andererseits der Ausdruck „Menschensohn“ zu den Attributen der messianischen Majestät keineswegs eine Antithese bilde, sondern im Gegentheil die überirdische Abkunft und das himmlische Wesen des Messias, der freilich nicht Gott ist, hervorhebe, hat der Verf. offenbar Recht; ebenso mit der aus dem Buche Henoch entnommenen Vermuthung, daß sehr bald nach der Entstehung des Buches Daniel in dem durch dieses geweckten Messiasbilde sich einestheils trotz der Uebernatürlichkeit die menschliche Wesensform, anderentheils trotz dieser die Realität der himmlischen Präexistenz immer mehr feststellte, endlich mit der Hinweisung darauf, daß Jesus selbst, wenn er sich die Bezeichnung „Menschensohn“ als treffendsten Ausdruck seines Selbstbewußtseins aneignete und dabei seinen Volks- und Zeitgenossen verständlich bleiben wollte, jenes nur in Uebereinstimmung mit dem oben entwickelten, im Daniel begründeten Sinne thun konnte, den er freilich vertiefte und verklärte. Die Polemik, welche Dr. Beyßlag auf Grund dieser Fassung gegen die mannigfaltigen abweichenden Fassungen richtet, die theils die streng orthodoxen Theologen, theils Baur, Strauß, Hofmann, Geß, Schmid u. A. geltend gemacht haben, findet Referent durchweg schlagend, im Allgemeinen auch den Nachweis der Uebereinstimmung des neutestamentlichen Gebrauches mit dem festgestellten Danielischen, sowie der Beweggründe, welche Jesum bestimmt haben müssen, gerade die Selbstbezeichnung „Menschensohn“ zu wählen, während die Apostel Gründe hatten, dieselbe mit anderen zu vertauschen. Doch wird, wie uns scheint, der mit dem Menschensohne identische Messias zu vorschleun in Schleiermacher'scher Weise mit dem idealen oder urbildlichen Menschen identificirt (S. 25.), da die Messianität doch ein biblisch-historischer Begriff ist, der uns unmittelbar in die Geschichte der Theokratie versetzt, während der „urbildliche Mensch“ zwar nicht als ein bloß moderner Begriff betrachtet werden kann, sondern mutatis mutandis auch ein jüdisch- und Paulinisch-theologischer ist, aber auf einem ganz anderen Baume gewachsen ist, als die Idee des theokratischen Königs und die Messiasidee. Ferner ist es historisch nicht genau (S. 26), daß die Begriffe „Menschensohn“ und „Gottessohn“ sich decken. Denn der letztere zwar, aber nicht der erstere, wurzelt in der älteren vordanielischen, dann aber unabhängig von der Danielischen im Zeitalter Jesu wieder in den Vordergrund getretenen Idee des Davidisch-theokratischen Königthums, dessen vollendeter Träger freilich gleichfalls als Mensch gedacht ist

(vgl. Riehm's Abhandlung in den Stud. und Kritik. 1865, I und III, Diesel's Aufsatz in dieser Zeitschrift 1863, III).

Im zweiten Kapitel geht der Verf. nach einer kurzen Andeutung seiner Stellung zur Kritik der synoptischen Evangelien speciell zum „synoptischen Selbstzeugniß Jesu“ über und stellt fest, daß Jesus von Anbeginn seiner öffentlichen Wirkksamkeit sich als den Messias gewußt hat, daß aber alle Messiasnamen, die er sich beilegte oder gefallen ließ, in der entschiedensten Weise die echt menschliche Persönlichkeit des Trägers derselben bestätigen, insonderheit die Namen „Sohn David's“, „ὁ Χριστός“ und „Sohn Gottes“, welcher letztere hier als geläufiges Synonymum von Χριστός (= Messias) erscheine und allerdings ein Verhältniß zu Gott ohne Gleichen, eine Gemeinschaft des Geistes (also des Wesens) Gottes, aber doch ein verliehenes Verhältniß, eine mitgetheilte Gemeinschaft bezeichne, wie sie allein einem Menschen zu Theil werden konnte, ja unmittelbar die Person des Sohnes von der — nicht nur des Vaters, sondern auch der nach neutestamentlichem Sprachgebrauch mit dieser identischen — Gottes unterscheide. Dieses Verhältniß sei näher ein Kindesverhältniß einziger Art, ein absolutes Abhängigkeitsverhältniß, jedoch ein in reine Liebe aufgehobenes, und als solches habe es nicht nur fleckenlose sittliche Heiligkeit und absolute Sündlosigkeit zur Voraussetzung, sondern auch mystische Einheit mit Gott (S. 50. 51.), absolutes und darum einzigartiges Erfülltsein mit dem heiligen Geiste, als dessen specifischer Träger Jesus nichts Geringeres sein könne als das persönliche Princip des Reiches Gottes oder des Himmelreiches in der Welt. Stelle sich derselbe nun, auch nach den drei ersten Evangelien, als den absoluten, unumgänglichen Mittler der Gemeinschaft Gottes für die Menschen hin, so durchbreche er damit zwar nicht die Schranken des menschlichen Wesens an und für sich, wohl aber die der empirischen Menschennatur und überrage folglich alles Menschliche, was wir außer ihm kennen, nicht bloß relativ, sondern absolut, daher er auch bei den Synoptikern in der Rolle des Weltrichters auftrete, die ihm freilich vom Vater, wie nicht minder seine Wunderkraft, erst habe ertheilt werden müssen. Der scheinbare Widerspruch einer sowohl echt menschlichen als übermenschlichen Beschaffenheit und Stellung löse sich aber insofern, als hier die Persönlichkeit vor uns stehe, welche mit der göttlichen Idee der Menschheit selbst congruire (S. 56), und diese beruhe allerdings auf einem Wunder, sie weise nicht bloß auf einen schöpferisch-wunderbaren Ursprung hin, sondern auch auf eine ursprüngliche, wesentliche Gottheit oder eine ewige reale Präexistenz. Letzteres seien freilich Consequenzen, welche in dem synoptischen nicht so unmittelbar wie in dem Johanneischen Selbstzeugniß Jesu zu Tage träten, zu denen jedoch auch jenes hinbränge (namentlich durch Stellen wie Matth. 11, 27. 17, 25. 28, 19. 22, 42 f.).

Dieser Theses stellt nun der Verf. im dritten Kapitel die Antithesis gegenüber, daß, wie der synoptische Christus an den Johanneischen heranreiche, andererseits letzterer mit jenem auf derselben Basis stehe. Doch handelt es sich hier zuvörderst nur um das aus dem vierten Evangelium zu abstrahirende Selbstzeugniß Jesu, von dem die Johanneische, übrigens mit diesem nicht in Widerspruch stehende Christologie zu unterscheiden sei. Auch im Johannisevangelium, von dessen Echtheit der Verf. überzeugt ist, sei die erste Selbstbezeichnung, die über Jesu Lippen gehe, der Name des Menschensohnes (1, 52), die-

selbe trete zwar im Ganzen hier gegen den Namen „Gottessohn“ oder „Sohn“ schlecht hin zurück, allein dieser selbst sei eben auch hier kein metaphysisch-trinitarischer, sondern ein geschichtlich-theokratischer, — eine Thatsache, deren Anerkennung unerlässlich sei, wenn man nicht nur die exegetischen Schwierigkeiten des vierten Evangeliums lösen, sondern auch die gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit desselben erhobenen kritischen Bedenken mit Erfolg zurückweisen wolle. Im Munde Anderer ist nun, so argumentirt Dr. Beysslag, ohne Zweifel auch hier der Name „Gottessohn“ Synonymum von „Messias“ (1, 34. 50. 11, 27), der Messias ist aber nicht die zweite Person der Gottheit, sondern ein vom heiligen Geist in absoluter Weise erfüllter Mensch; allein auch in Jesu eigenem Munde; denn dieser lehnt (10, 34 f.) den Namen „Gott“ ab und stützt sein Recht, sich Gottes Sohn zu nennen, nicht auf seine göttliche Natur, sondern auf das göttliche Amt, das er trage; dies aber involvirt das Moment der Abhängigkeit von Gott, von dem Einen, allein wahren Gott (17, 3. 5, 44), der ihn gesandt hat, zu dem er betet, von dem er Alles, was er hat, empfangen und zwar innerhalb seines irdischen Daseins empfangen zu haben sich bewußt ist (5, 26. 36. 17, 6—8. 8, 28. 14, 10. 6, 37. 39. 44. 65. 10, 29), der ihm auch Gebote gegeben hat (10, 18. 14, 31. 15, 10), dessen Willen er thut, indem er den seinigen (menschlichen) verleugnet (5, 30. 6, 38). Der echt menschlichen Abhängigkeit von Gott steht gegenüber als weiteres Moment der Gottessohnschaft die Aehnlichkeit und Gemeinschaft mit Gott. Sene erscheint auch hier als Sündlosigkeit oder sittliche Vollkommenheit; denn die Teufelssohnschaft der Juden, der Jesus seine Gottessohnschaft entgegenstellt (8, 38), kann nur ethisch, nicht metaphysisch gemeint sein; auch 8, 46 geht darüber nicht hinaus, obwohl Christus freilich durch diesen und andere Aussprüche sich über alle anderen (der Wiedergeburt bedürftigen) Menschen stellt und zur ethischen Vollkommenheit die mystische Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn, sowie des letzteren mittlerisches Verhältniß zwischen dem Vater und der Menschheit (als Brod des Lebens, Licht der Welt u. s. w.) hinzutritt. Steht nun aber dies Alles fest, so muß auch die der „Johanneischen Selbstausage“ eigenthümlichste Seite, die so nachdrücklich hervorgehobene himmlische Abkunft, demgemäß gedeutet, d. h. nicht auf den zeitlosen, transcendenten Logos, sondern auf den Ursprung der geschichtlichen Person Jesu bezogen werden, — auf eine Präexistenz, die allerdings real ist, „weil es nichts Realeres geben kann als das göttliche Wesen, wie Gott es sich selbst vergegenwärtigt und von sich selbst unterscheidet, um es nach außen hin zu offenbaren“ (S. 84), aber dennoch gegenüber der Existenz Christi als geschichtlicher Persönlichkeit lediglich ideal ist, — auf eine Präexistenz, deren er sich nicht vermöge einer Erinnerung an einen vorzeitlichen persönlichen Umgang mit Gott bewußt wird, sondern vermöge einer auf Erden ihm aufgegangenen, prophetisch gearteten Intuition, kraft deren er sich als die zeitliche Verwirklichung des ewigen göttlichen Ebenbildes erkennt. Hierauf führt 6, 62, wo ja wieder von dem „Menschensohn“ die Rede ist, und demgemäß ist Christus, ehe denn Abraham ward (8, 58), lediglich als präexistenter himmlischer Messias im Sinne des idealen Danielischen Menschensohnes, und eben als solcher war er schon vor Grundlegung der Welt mit der *dōxa* angethan und Gegenstand der Liebe Gottes (17, 5. 24). Das synoptische Bild Christi kehrt also hier wieder, nur schärfer und reicher ausgeführt. Seine großen Pro-

ben übernatürlichen Wissens sind nicht Merkmale göttlicher Allwissenheit, sondern prophetische Blicke; ein Schöpferrecht nimmt er selbst nicht in Anspruch, sondern mißt es lediglich dem Vater bei. Aber auch die Stellen, die von einem in die Welt gesandt sein, in die Welt kommen reden, setzen keine transcendente Erinnerung voraus, sondern besagen nichts Anderes, als was ebensowohl von jedem Propheten, zumal aber von dem messianischen Propheten ausgesagt werden konnte. Im Sinne des prophetischen Schauens sind auch die Ausdrücke zu nehmen, die von einem *ἑωρακέναι* und *ἀκηκοέναι παρὰ τοῦ πατρὸς* reden.

Im vierten und den übrigen Kapiteln folgt nun auf das Selbstzeugniß Jesu die apostolische Christologie, zuvörderst die Petrinische (im weitesten und engeren Sinne), welche sich darstellt in den Petrusreden der Apostelgeschichte, dem Petrusbrief (den sogenannten zweiten verwirft der Verf. als unecht), dem Briefe des Jacobus, dem Briefe des Judas, endlich — mit Ausschluß der Reden Christi selbst — in den drei ersten Evangelien. „Das Gemeinsame, das alle diese neutestamentlichen Urkunden in christologischer Hinsicht kennzeichnet, ist die Abwesenheit aller speculativen Elemente, aller Bezugnahme auf wirkliche Präexistenz und wesentliche Trinität, das ausschließliche Ausgehen von der geschichtlichen Erscheinung Christi und die ausschließliche Herleitung seiner Gottheit und nunmehrigen Herrlichkeit aus Gottes freiem Willen und Jesu sündlosem Gehorsam, — mit einem Worte: die ausschließlich ethisch-historische Auffassung seiner Person“, und in dieser Anschauung des Petrus und der judenchristlichen Urgemeinde reflectirt sich ohne Zweifel der ursprüngliche Gesamteindruck der Person Christi und der Kern seiner Selbstausage. Charakteristisch ist unter Anderem, daß, wie es scheint, in der Urgemeinde geradezu stehende Bezeichnung des Heilandes *ὁ δίκαιος* war (Apostelg. 7, 52. 22, 14; 1 Petr. 3, 18. u. a.), daß in der Petrinischen Christologie der Name *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* geradezu durch den Titel *παῖς τοῦ Θεοῦ* (= Knecht Gottes) ersetzt wird, welcher ihn als den für die Sünder sterbenden Gerechten, als den absolut Gehorsamen darstellt. Diese sündlose Vollkommenheit ist es, was ihn dazu befähigt, der absolute Träger des heiligen Geistes, der Gesalbte schlechthin (*ὁ Χριστός*, Apostg. 4, 27) zu werden, und der Messiasname wächst daher schon in der Urgemeinde mit dem Jesusnamen zusammen, obwohl derselbe in den Petrinischen Reden (noch nicht Gläubigen gegenüber) erst noch erläutert wird. Die Taufe und der Tod Christi sind hier noch die beiden Angelpunkte, und zwar beginnt von seinem sühnkräftigen Tode an ein noch höheres und vollkommneres Verhältniß zu Gott als das bereits in der Taufe begründete (S. 117). Seine Auferweckung und seine Aufnahme in den Himmel, wo er als Spender des heiligen Geistes, als zukünftiger Richter der Lebendigen und Todten zur Rechten Gottes sitzt, sind die Stufen seiner Verherrlichung und Vergottung, und so kann auch hier von einer Gnade Jesu Christi (Apostelg. 15, 11), von seiner Barmherzigkeit (Jud. 21), vom Glauben an ihn (Apostelg. 3, 16; Jac. 2, 1), ja von seiner Anbetung geredet werden (Apostelg. 7, 59 f. 9, 14). Er heißt *ἀρχηγός*, *σωτήρ* und *κύριος*. Nur wird durch alles dieses die rein menschliche Auffassung seiner Person nicht in Frage gestellt, auch nicht durch die Bezeichnung als *κύριος*. Denn, wie zum Messias, so hat ihn zum Herrn — Gott erst gemacht (Apostelg. 2, 36), seine Gottheit ist eine verliehene, und nach Psalm

110, 1 bezeichnet der Kyrios-Name nicht weniger, aber auch nicht mehr als das messianische Königthum, welches einem vollkommenen Menschen zugedacht war und übergeben wurde. Auch 1 Petr. 1, 11 führt zwar auf eine prophetische Präexistenz, welche hier ganz besonders realistisch gefaßt ist, aber nicht auf eine ontologische. Denn mit dem πνεῦμα Χριστοῦ ist der heilige Geist nicht als der vom präexistenten Christus ausgegangene gemeint (dagegen spricht Apostelg. 2, 36; 1 Petr. 2, 6), sondern lediglich als der, welcher einst in seiner ganzen Fülle auf dem historischen Christus, d. h. dem Messias, ruhen sollte.

Bei dieser rein praktischen Christologie blieb aber schon das apostolische Zeitalter freilich nicht stehen, sondern die im Judenthum längst vorhandenen theosophischen und speculativen Ideen vom Verhältniß Gottes zur Welt, zum Urbilde des Menschen und zur Offenbarung wurden in Uebereinstimmung mit den Selbstansagen Christi, denen sie zur theologischen Entfaltung gereichen sollten, bereits auf den historischen Christus angewandt, besonders von Johannes und Paulus, aber auch schon vom Apokalyptiker (dem Presbyter Johannes), dessen Anschauungen zu jener entwickeltesten Christologie schon einen gewissen Uebergang bilden, obgleich der Flug, zu dem sie sich erheben, mehr ein poetischer als ein speculativer ist. Das Christusbild der Apokalypse stellt der Verfasser im fünften Kapitel dar. Auch sie geht aus von der menschlich-geschichtlichen Erscheinung des Herrn und legt, indem sie ihm mit Vorliebe den Namen des „geschlachteten Lammes“ giebt und somit sein hohenpriesterliches Amt hervorhebt, zunächst das entscheidende Gewicht auf des Heilandes leidens- und sterbensfähiges, also wahrhaft menschliches Wesen, womit nicht streitet, daß sie ihm zugleich die volle Königsherrlichkeit beilegt, die er sich ja — durch seinen blutigen Siegestod — erst hat erwerben müssen. Der Punkt aber, in welchem diese Christologie über die Petrinische hinausgeht, betrifft die Präexistenz. Denn 3, 14 heißt Christus ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, also der Ausgangs- und Zielpunkt der ganzen Weltentwicklung, der Anfänger und Vollender der Offenbarung Gottes, kurz das Princip der Schöpfung Gottes. Dazu kommt die Bezeichnung als λόγος τοῦ θεοῦ (19, 13), womit nicht nur — nicht einmal hauptsächlich — seine weltrichterliche Sendung hervorgehoben wird; diese Bezeichnung ist vielmehr jener anderen wesentlich congruent, nur daß in ἀρχὴ τῆς κτίσεως das Verhältniß Christi zur Welt, in λόγος τοῦ θεοῦ sein Verhältniß zu Gott (seine Innergöttlichkeit und nicht nur eschatologische, sondern auch ontologische Gottheit) zum wörtlichen Ausdruck gelangt. Und das sind sicherlich keine leeren Titulaturen, allein es sind doch auch nicht solche Titel, welche, die Realität der menschlichen Daseinsform aufhebend, ihn zu einer zweiten göttlichen Person stempeln. Denn Princip (ἀρχὴ) ist etwas Anderes als „Persönlichkeit“ und gerade als Princip der Schöpfung muß der Logos als προφορικός gefaßt werden. Was dieser Name ausdrückt, ist nichts Anderes als der (relative) Unterschied eines im Wesen Gottes begründeten Offenbarungsprincipes von Gott selbst, der sich kraft dieses Principes offenbart, und dieses Offenbarungs- und Weltprincip deckt sich, da die Welt ihren Sinn und Zweck im Menschen hat, mit der Idee des Urbildes der Menschheit. Hat ferner diese letztere ihren Sinn und Zweck im Gottmenschen, so ist der Logos auch Princip der Person Christi, verhält sich zu ihr wie die präexistente Idee zur Realität. Gleichwohl oder eben deshalb besteht zwischen ihm und dem histori-

schen Christus ein dialektischer Unterschied und daher kann es allerdings auf den ersten Blick auffallen, daß der Apokalyptiker jene Namen ohne Weiteres auf den historischen Christus anwendet. Allein näher erwogen kann dies doch nicht befremden, da derselbe kein dialektisch distinguirender Theolog ist, sondern sich vollkommen innerhalb der mystisch zusammenschauenden biblischen Denk- und Redeweise bewegt.

Aus diesem gewiß berechtigten Gesichtspunkte betrachtet Dr. Beshlag theilweise auch die ausgebildete Christologie der noch übrigen Lehrbegriffe, zuvörderst (im 6. Kap.) die des Johanneischen, in dem, was in der Apokalypse nur beiläufig und andeutungsweise auftritt, sich in geistlicher Ausführung findet. Zwar stellt sich auch Johannes zunächst auf das gemein-apostolische Fundament, die menschlich-geschichtliche Betrachtungsweise der Person Christi; auch der Mystiker im Apostelkreise ist eben als solcher kein speculativer Religionsphilosoph und seine wirklich speculative Logosidee ist nicht seine Schöpfung, sondern er fand sie vor, auch ist sie nicht Quellpunkt seiner Christologie; noch viel weniger ist aber seine Anschauung doketisch, obwohl er, zuweilen vorhandene Mittelursachen überspringend, das übernatürliche Wissen Jesu oder die übernatürliche Fügung seiner Geschehnisse hin und wieder für unbedingt nimmt, als beides war und sein konnte. Denn mit größter Energie vertritt er vielmehr die menschliche und leibliche Realität des Lebens Jesu (1 Joh. 4, 2 f.), zu der auch ein menschliches Pneuma gehört (Joh. 11, 33. 13, 21. 19, 30. 8, 40). Die Sündlosigkeit Jesu hebt er geistlich hervor, während dieselbe sich bei einer gottähnlichen Person von selbst verstehen würde; in der Taufe läßt auch er ihn den heiligen Geist empfangen (Joh. 1, 32. 33, vgl. 3, 34. 1. Joh. 5, 6), sie ist auch für ihn ein epochemachendes Ereigniß; Jesus ist auch ihm vor allen Dingen nicht etwa zweiter Gott — das ist er ihm überhaupt nicht —, sondern der Gesalbte Gottes, der im Alten Testament verheißene Messias (*Χριστός*, Joh. 20, 31. 1 Joh. 5, 1, vgl. 2, 22), Prophet, Hoherpriester und König, er ist ihm Paraklet, der nicht selbst Sünden vergiebt, sondern um Vergebung unserer Sünden bittet (1 Joh. 2, 1. Joh. 14, 16). Auch seine Christologie wurzelt also in derselben Grundanschauung wie die Petrinische. Aber sein mystischer Tiefblick drang durch die geschichtliche Offenbarung Christi ins übergeschichtliche Geheimniß seiner Person hindurch. Nur folgt daraus nicht, daß Christi Präexistenz selbst nach Johannes eine persönliche war. Denn sieht man genau zu, so findet man, daß auch ihm Jesus — der Sohn Gottes nicht als der Logos (trinitarisch-speculativ), sondern als der Messias (alttestamentlich-theokratisch) ist. Freilich ist nach ihm der Sohn Gottes „erschienen“ (1 Joh. 3, 8. 4, 9), allein erscheinen kann auch das, was mit seiner Erscheinung erst ins Dasein tritt (1 Joh. 3, 2. 1 Petr. 1, 20), und *ἀληθινὸς θεός* heißt 1 Joh. 5, 20 nicht etwa der Sohn, sondern der Vater. Joh. 1, 18 wird von dem auf Erden lebenden Christus gesagt, er ruhe am Herzen seines himmlischen Vaters; ja auch Joh. 1, 14 ist nicht der Logos als solcher (der *λόγος ὁσαυτως*) als Eingeborener vom Vater bezeichnet, denn durch die Worte *σὰρξ ἐγένετο* . . . (bis *μονογενοῦς*) „ist der Begriff des Logos als solchen bereits vollständig in den Begriff des fleischgewordenen Logos, d. h. des historischen Christus, übergeschwebt“, nur formal-grammatisch bezieht sich das *αὐτοῦ* und das *μονογενοῦς* auf den Logos als solchen als Subject. Aber freilich wird schon durch den von Johannes bevorzugten Titel

vios und noch entschiedener durch dessen nähere Bestimmung (*μονογενής*) der einzigartige Ursprung der Person Christi aus Gott betont. Beide Begriffe bilden daher eine gewisse Brücke zu dem Theologumenon vom Logos, welches sich übrigens nicht durch seine ganze Anschauung hindurchzieht und welches er in dem geistigen Gemeinbesitz und Sprachschatz seines Zeitalters bereits vorfand, d. h. entweder in Palästina aus der auch dort heimischen Theosophie der Juden (Lehre von der Memrah Jehovahs) oder in Ephesus aus der auch dorthin gedruckenen Speculation des alexandrinischen Judenthums sich angeeignet hat. Was ist ihm aber der Logos? Er ist ihm das einheitliche, wesenhafte, allumfassende Princip der göttlichen Selbstoffenbarung, welches zwar von Anbeginn an in die Welt hineinkleuchtet, aber erst mittelst seiner Erscheinung in Christo in die Welt förmlich eintritt und Creatur werdend unter den Menschen Wohnung macht. Es ist ein hypostatisches, bei allem Lebenszusammenhang mit Gott auch wieder von ihm unterscheidbares Wesen, der vollkommene Ausdruck des persönlichen Gottes, das Urbild der persönlichen Creatur, aber nicht selbst Persönlichkeit. Befand sich doch die Logosidee überall, wo sie vor Johannes austrat, in einer charakteristischen Schwelbe zwischen poetischer Personification und Hypostasirung, und nur nach der irrigen herkömmlichen Auslegung war das Neue, was er hinzubachte, die Erhebung des Logos zu einer persönlichen Hypostase. In Wahrheit verträgt derselbe jedoch überhaupt nicht das Moment der Persönlichkeit, es liegt im Begriffe des Logos, ein Gott gegenüber völlig unselfständiges, nur eben ihn ausdrückendes, ihn offenbarendes Wesen zu sein, nicht aber ein „Du“, d. h. ein selbstständiges Andere Gott gegenüber, und gerade das *θεὸς ἦν* identificirt den Logos wieder mit demselben Gott, von dem das *ἦν πρὸς τὸν θεόν* ihn vorher zwar unterschieden hat, aber nicht persönlich.

Persönlich könnte er nur in arianischer Weise als uranfängliches Geschöpf oder aber in polytheistischer Weise als zweiter Gott gedacht werden. Ist nun der Logos überhaupt keine Person, so kann man auch nicht sagen, er sei — abgesehen von der in Jesu freilich noch hinzugetretenen unpersönlichen Menschheit — eben die Person Christi, sondern er ist das gottheitliche Princip der menschlichen Persönlichkeit Christi, er gewann in Christo (freilich nicht in einem Augenblick, dem seiner Geburt, sondern mittelst einer allmählichen Entwicklung, S. 174) sinnlich = endliche Realität und creatürliche Existenz (*ὁ ἀρχὴ ἐγένετο*), und zwar so, daß Christus sein absoluter Träger wurde; nicht als ob er nun außerhalb dieser *ἀρχὴ* aufgehört hätte zu existiren, sondern er blieb zugleich auch über Christus *πρὸς τὸν πατέρα*; diese Doppelexistenz in himmlisch-absoluter und irdisch-beschränkter Weise war ihm möglich, weil er eben keine Persönlichkeit ist.

In ganz ähnlicher Weise wie mit der Johanneischen Logoslehre findet sich der Verfasser (im 7. Kapitel) mit der Christologie des Hebräerbriefes ab, welche in den Ausdrücken *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως* κτλ. gipfelt. Sie gilt ihm für theologisch ausgebildeter als jene, insofern der Verfasser des Hebräerbriefes die Thatfache des geschichtlichen Lebens Jesu und die (freilich von ihm nicht so bezeichnete) Logoslehre, die Johannes nur leicht verbunden (S. 200) neben einander stellt, weit mehr zusammengearbeitet und begrifflich in eins gefaßt hat. „Indem derselbe [S. 195] statt der Vorstellungsform des Wortes die des Abglanzes und Abdruckes wählt, nähert er sich bereits entschieden der Paulinischen Idee des präexistenten Ebenbildes Gottes und ge-

winnt hierdurch für das präexistente und das geschichtliche Dasein eine einheitlichere Anschauung als Johannes, was sich sogleich darin ausprägt, daß er nicht wie dieser den speculativen Namen ausschließlich der Präexistenz widmet, sondern denselben auch auf die weiteren Stände Christi mit anwendet, sowie daß er umgekehrt den historischen Sohnesnamen nicht wie Johannes dem geschichtlichen Christus streng vorbehält, sondern ihn auch auf den Präexistenten, den Logos mit ausdehnt.“ Gemein hat er aber mit Johannes auch die zunächst theofratisch-messianische Bezeichnung als „Sohn Gottes“ oder „Sohn“ schlechthin. Sie charakterisirt Jesum auch bei ihm zunächst als wirklichen, aber sündlosen Menschen, was er beides sein mußte, um wahrer Hoherpriester zu sein. Aber freilich faßt der Sohnesname die Messiasidee mit der Logosidee zusammen. Dennoch kann eine metaphysische Heiligkeit, eine von Anbeginn fertige göttliche Vollkommenheit, eine Erinnerung ewiger persönlicher Gottheit mit seinem Versuchtwerden in allen Stücken, mit seiner sittlichen Entwicklung des Barmherzigwerdens und Gehorsamlernens nicht zusammenbestehen. 1, 5 und 5, 5 bezieht sich das *σήμερον* (*γεγέρνηκά σε*) wahrscheinlich auf den Tag der Jordanstaufe, auf die Salbung zum Messias (S. 181); 10, 5 ist vom Eintritt nicht ins irdische Dasein, sondern ins öffentliche Leben und Wirken zu verstehen (S. 192), und die zahlreichen „subordinationarischen“ Spuren führen auf ein Wesen, das bei aller ewigen Abkunft aus Gott doch bereits in seiner Präexistenz zu einem Werden angelegt ist (*γεγόμενος* 1, 4), in welchem es sich zu Gott nicht wesentlich anders verhalten kann als jedes andere werdende Wesen, auf ein Mittelwesen zwischen Gott und den Menschen, das einerseits zu Gott in einem ewig einzigen Verhältnis steht und doch andererseits nicht erst nachträglich und freiwillig, sondern schon ursprünglich und wesentlich seinen Platz an der Spitze der Menschheit findet“ (S. 188).

Am ausführlichsten geht Dr. Beyschlag im (8. Kap.) endlich auf die Paulinische Christologie ein. Auch bei Paulus congruiren die Begriffe „Gott“ und „Vater“, während der „Sohn“ oder der „Herr“ ebenso durchgängig von „Gott“ wie vom „Vater“ unterschieden wird. Dieser alleinige Vatergott kann aber (S. 204) ebenso vollkommen in einem Anderen sein, als er in sich ist und ewig bleibt, er ist daher dreifaltig (Eph. 4, 6). Seine Trinität ist zwar zunächst eine ökonomische (2 Cor. 13, 13. 1 Cor. 12, 4—6), aber doch auch Wesenstrinität, freilich nicht im Sinne der kirchlichen Orthodogie. Denn nicht kommt zur Person des Vaters eine zweite und dritte hinzu, sondern seine einige und alleinige absolute Persönlichkeit umfaßt drei in seinem Wesen begründete Daseinsweisen (Hypostasen). Die erste ist die der Selbstbewahrung, in dieser ist er *ἀόρατος* (Col. 1, 15), in sich verschlossen. Aber weil er die Liebe ist, kann er nicht in sich verschlossen bleiben; daher setzt er sein eigenes Wesen in einer zweiten Existenzform — als werbefähiges Princip, als Inbegriff aller Creatur, als Ebenbild seiner selbst, welches das Urbild der Welt und in der Welt insonderheit des Menschen ist (Col. 1, 15—16); er thut das jedoch nur, um sich auf freie Weise mit der Creatur in eins zu setzen oder sie heiligend und beseligend zu erfüllen, und so muß endlich noch eine dritte Daseinsform für ihn möglich sein, die der liebenden Selbstmittheilung und Aneignung, die Existenzform als heiliger Geist. Das selbstständige Hervortreten dieser Hypostase setzt freilich das Vorhanden- und Empfänglichsein eines Anderen bereits voraus. Die göttliche Idealwelt be-

darf eines Stoffes, in dem sie sich realisiren könne, das Ebenbild bedarf der Basis einer vom göttlichen Sein total verschiedenen Existenz, der sinnlichen Existenz, um diejenige Selbstständigkeit Gott gegenüber zu gewinnen, welche die Voraussetzung einer freien ethischen Entwicklung von Gott aus zu Gott hin ist. Im Menschen laufen die Gedanken der ewigen Liebe zusammen. Dieser ist wesentlich eine Einigung von $\piνεῦμα$ und $σάρξ$, von Geist und beseelter Materialität. Ersteres ist aber nach 1 Mos. 2, 7 ein Hauch aus Gottes eigenstem Wesen, der, bei dem Menschen in sinnliche Natur hineingehaucht, denselben über alle bloß erdgeborene Creatur erhebt und das Bild Gottes im Menschen darstellt. Im Menschen als solchem ist daher eine ursprüngliche und unveräußerliche Gottverwandtschaft vorhanden, die auf jener Abkunft aus Gottes Wesen beruht (vgl. 1 Mos. 1, 27 und 1 Mos. 2 mit 2 Cor. 4, 4—6; 1 Cor. 11, 7; Röm. 8, 29; 1 Cor. 2, 7; Eph. 1, 4—5; Apg. 17, 27—28), eine Anlage zur realen Ebenbildlichkeit mit Gott, welche letztere das Ziel der Vollenbung ist (Röm. 8, 29—30; 2 Cor. 3, 18; Eph. 1, 4—6; Col. 3, 10). Ist sonach das $\piνεῦμα$ etwas wesentlich Göttliches, so ist dagegen die $σάρξ$ etwas wesentlich Nichtgöttliches, aber an und für sich nichts Ungöttliches. Sitz und Herd der Sünde wurde sie erst, indem Adam das Sinnenleben, welches in der Dienstbarkeit des Geisteslebens stehen sollte, zügellos werden und das Geistesleben beherrschen ließ. So entstand das Uebergewicht, welches als Verderb der ganzen menschlichen Natur sich auf alle Kinder Adam's vererbte (Röm. 7, 14). Das als Keim in ihm gesetzte Göttliche entfaltete der Mensch also nicht — während dies doch seine Bestimmung war — zu einem actuellen Sein und Wohnen Gottes in ihm und die abnorme Entwicklung des Menschen führte nicht dahin, daß auch die Leiblichkeit vergeistigt und zum Gefäße der ihm bestimmten Herrlichkeit verklärt wurde. So mußte denn Der als Heiland und Erlöser kommen, der bei normaler Entwicklung vielleicht als König gekommen sein würde, als Vollender und Concentration der gottwohlgefälligen Menschheit, die freilich auch bei normalem Verlauf nur als Gemeinschaft ein adäquates Gegenbild des ewigen Urbildes hätte darstellen können. Allein eben dieser Heiland konnte nur dadurch die Menschheit ihrer Bestimmung trotz ihrer Entartung wirklich entgegenführen, daß er einmal kraft ursprünglicher Anlage, weiter kraft freithätiger Entwicklung, endlich kraft himmlischer Verklärung die $ἐκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου$ wurde oder verwirklichte, zu welcher der Mensch von vornherein angelegt war. In der That trägt Christus in der Form menschlichen Lebens die Fülle der Gottheit in sich, seine Persönlichkeit ist aber eben, weil das Ebenbild Gottes das Urbild der Menschheit ist, als die urbildlich-menschliche von selbst auch die absolut gottebenbildliche. Dagegen war eine ausnahmsweise Zusammensüßung der menschlichen Natur mit der göttlichen weder nothwendig noch möglich, ebenso wenig ein purer $δευτερος θεός$, eine zweite göttliche Persönlichkeit, welche die (unpersönliche) Menschheit eben nur als accidens annahm. Wirklich kennt Paulus nur eine göttliche Persönlichkeit, die des Vaters (1 Cor. 8, 4—6). Auch Röm. 9, 5 heißt lediglich dieser — $θεός$, Christum aber stellt Paulus in unumwundenster Weise unter den Begriff „Mensch“, mittelbar Apg. 13, 23; Gal. 3, 16; 1 Cor. 15, 27 (vgl. Ps. 8, „göttliche Idee des Menschenkinde“) und Vers 16, unmittelbar Apg. 17, 31; Röm. 5, 15; 1 Cor. 15, 21, am deutlichsten Röm. 1, 3—4. Denn außer der $σάρξ$ wohnt auch das $\piνεῦμα$ jedem Menschen inne, macht

ihn erst zum Menschen; indem also Paulus die Person Christi aus denselben beiden Factoren bestehen läßt, aus welchen die menschliche Persönlichkeit als solche besteht, und seine Gottessohnschaft lediglich herleitet aus der eigenthümlichen Bestimmtheit, welche der höhere Factor bei ihm gehabt (*κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης*), schließt er die Möglichkeit, außer der durch jene beiden Factoren constituirten menschlichen Natur noch eine davon verschiedene göttliche in ihm zu setzen, so verschieden als möglich aus. Freilich ist auch dem Paulus Christus von allen Menschenkindern verschieden, weil das *πνεῦμα* in ihm ein *πνεῦμα ἁγιοσύνης, τὸ πνεῦμα θεῖον* oder *ἅγιον* ist, kraft dessen er Gottes Sohn ist, und Gott sandte ihn nach Röm. 8, 3 zwar in einer wirklichen menschlichen *σάρξ*, aber nicht in einer *σάρξ ἁμαρτίας*, sondern nur in einem *ὁμοίωμα* einer solchen, ließ ihn folglich übernatürlich erzeugt werden. Aber seine spezifische Anlage zur Gottebenbildlichkeit erspart ihm nicht die entsprechende freithätige Entwicklung; auf dem Grunde unbedingten Gehorsams (Röm. 5, 19; Phil. 2, 8) bis zum Tode führt er sein Werk aus, mittelst unbegrenzter Selbstverleugnung (Röm. 15, 3; 2 Cor. 8, 9. 10, 1; Phil. 2, 4—8). Damit vollendet er zugleich sich selbst, bis auf dem Höhepunkte seiner ethischen Entwicklung die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in ihm Wohnung gemacht hat (Col. 1, 10. 2, 9). Zugleich ist aber hiermit seine Verklärung, sein Sieg über den Tod, und mittelst der Auferstehung und Himmelfahrt sein Eingehen zu metaphysischer Gottebenbildlichkeit gegeben, in welcher er sich als „Todes- und Lebensprincip“ mittheilen, als *πνεῦμα ζωοποιόν* (1 Cor. 15, 45) in den Gläubigen Gestalt gewinnen, den Tod verbannen und auch die Natur verklären kann, um am Schluß des gegenwärtigen Weltlaufs wieder zu erscheinen, endlich aber sein Königthum in die Hände des Vatergottes zurückzugeben und „demüthig zurückzutreten in die Stelle eines Erstgeborenen unter vielen Gottesöhnen, damit Gott auf unmittelbare Weise Alles in Allen sei“ (1 Cor. 15, 28, vgl. Röm. 8, 29). So schließt denn die christologische Weltanschauung des Apostels ebenso ideal-menschlich, wie sie begonnen, und keiner der großen Namen, die er Jesu zuerkennt (*Χριστός, κύριος, υἱὸς τοῦ θεοῦ, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, πρωτότοκος*) steht damit in Widerspruch. Denn sie alle müssen mit dem Titel sich vertragen, welcher nach dem Bewußtsein des Paulus der ausdrucksvollste ist, nämlich *δεύτερος* oder *ἑσχατος Ἀδάμ, ἄνθρωπος πνευματικός* und *ἐπουράνιος* (Röm. 5, 12—19; 1 Cor. 15, 21—22; 45—49, vgl. 2 Cor. 5, 14—15). Hiernach ist aber Christus Universal-mensch, und zwar insofern, als in ihm die höhere, geistliche und himmlische Seite des menschlichen Wesens urbildlich, in einer für die ganze weitere Entwicklung der Menschheit maßgebenden und urhebenden Reinheit und Fülle erschienen ist, während die Universalität des ersten Adam lediglich auf der niederen, sinnlichen Seite des menschlichen Wesens, auf Seiten der erdentommenen *σάρξ* liegt. Und dieser Name bezeichnet doch gewiß nicht etwa bloß die sogenannte menschliche Natur Christi in ihrem Unterschied von der göttlichen, sondern den ganzen Christus, den Gottmenschen als solchen. Dieser nun präexistirt (1 Cor. 15, 47, Eph. 4, 9—10; 1 Cor. 8, 6; Col. 1, 15—17), aber nicht anders als der Johanneische Logos. Die Stelle Phil. 2, 6—9 freilich handelt überhaupt nicht von dem präexistenten Christus (diese Ansicht theilt Dr. Beyschlag jetzt mit Luther; be Wette, Dorner und — Philippi), daher sich auch die (bereits von der Concordienformel 8, 20 im Voraus verdamnten) modernen Renotiker nicht auf

sie berufen können. Wäre jenes der Fall (wie der Verfasser früher annahm, Studien und Kritiken 1860), so enthielte sie eine gleichsam prettische Hinausdatirung des menschlich = geschichtlichen Verhaltens Christi ins ewige Leben der Trinität. Allein es ist nicht der Fall. Denn „das *ἐν μορφῇ θεοῦ ἐκάρχων*“ bezeichnet, wie schon Luther richtig gesehen hat, die göttliche Gestaltung des inwendigen Menschen, die dem geschichtlichen Jesus Christus von Anbeginn eignete“, die dem geschichtlichen Christus angeborene absolute Gottebenbildlichkeit. Unter dem Gesichtspunkt eines Raubes ferner (*ἀρπαγὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἰσα θεῷ*) konnte die Gottgleichheit (gottgleiche Weltstellung) nur einem mit göttlicher Anlage ausgestatteten Menschen treten, der vom Satan versucht werden konnte. Thatsächlich verschmähte er es aber, sich die Gottgleichheit zu rauben, vielmehr *ἐκένωσεν ἑαυτὸν*, d. h. nicht: er gab sein angeblich göttliches Ich auf, sondern: er verzichtete auf jene ihm vermöge seiner göttlichen Abkunft und Anlage unmittelbar erreichbare gottgleiche Weltstellung, begab sich jedes Vorranges vor anderen Menschen (*οὐχ ἡματι ἐρέθεις ὡς ἄνθρωπος*). ließ sich nicht dienen, sondern diente selbst (*μορφῇ δοῦλον λαβών*), ward oder vielmehr war (äußerlich, irdisch) arm (*ἐπτοίχευσε*, 2 Cor. 8, 9), wählte den Weg der Selbstverleugung und Demuth und erlangte jene Herrlichkeit vielmehr als Lohn seines Gehorsams aus freier Gnade Gottes, nicht etwa als ein „rückfallendes Eigenthum“ (wie die Kenotiker annehmen müssen), sondern als ein Gottesgeschenk, nicht wie ein Gott, sondern als das Haupt der Menschheit. Die Stellen aber, welche wirklich die Präexistenz aussagen, kommen erst von dem geschichtlichen Leben aus auf die Präexistenz und verrathen allerdings eine gewisse Unbefangenheit, indem sie nicht nur ohne Weiteres vom geschichtlichen Leben Christi aus in die Präexistenz hinübergleiten, sondern auch die Vermittelung der Welt schöpfung ohne Weiteres an den historischen Namen Jesus Christus anknüpfen. Allein gerade dies war nur möglich, weil auf der anderen Seite auch da, wo von dem Präexistenten die Rede ist, das Menschheitliche mitgedacht wird, namentlich die Ausdrücke *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* nicht etwas abstract Göttliches, sondern etwas wesentlich Gottmenschliches aussagen, was in der Bezeichnung *ὁ δεῦτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* vollends handgreiflich ist. Nun kann aber der Präexistirende nicht als realer (aus *πνεῦμα* und *σὰρξ* bestehender) Mensch von Paulus gedacht werden sein, folglich nur als idealer Mensch, als Urbild der Menschheit, nicht als leere Vorstellung, aber auch nicht als reale selbstständige Persönlichkeit, sondern lediglich als Princip einer solchen. Wollte man bezweifeln, daß Paulus überhaupt in dieser Weise zwischen Idealität und Realität, Persönlichkeit und Princip einer solchen unterschieden habe, so muß er doch von jenem Unterschied ein „bestimmtes unmittelbares Bewußtsein“ gehabt haben (S. 244), und wenn er 1 Cor. 10, 9 den präexistenten Christus mit dem Engel des Herrn identificirt, so ist nicht zu übersehen, daß die Engelwelt, deren Concentration der Engel *καὶ ἐξοχὴν* ist, nach Paulus eine Welt nicht von Personen, sondern von Principien und Potenzen, eine Idealwelt ist. —

Das sind also die biblisch-theologischen Recterismen des Dr. Bezschlag, welche so viel Aufsehen erregt haben, sei es, obgleich, oder sei es, weil sie bisher vorerst nur angedeutet, aber noch nicht eingehend und umfassend dargelegt waren. Es sind namentlich folgende: Der Verfasser ist sich bewußt, 1) die Trinitätslehre des Athanasianischen Symbols und die Zweinaturenlehre

des Chalcedonischen Concils mitsammt den Ausflüchten der modernen Kenotiker widerlegt, 2) die Wahrheit der rein menschlichen Daseinsform des historischen Christus exegetisch-dialektisch erwiesen, 3) das vorhistorische und gottgleiche Dasein desselben zwar nicht in Frage gestellt, aber der concreten persönlichen Bestimmtheit entkleidet zu haben. Das Erste und im Wesentlichen auch das Zweite ist ihm, wie wir glauben, noch besser gelungen als früheren Vertretern der linken und rechten Seite Schleiermacher'scher Schule und wir müssen abwarten, ob die Orthodoxie den Handschuh aufnehmen, d. h. an der oben skizzirten Beweisführung nicht nur oberflächlich und effektiſch mäſeln, auch nicht bloß dieselbe en bloc verwerfen, sondern im Einzelnen und Ganzen sie wirklich zu widerlegen unternehmen wird. Was die dritte These betrifft, so sind die exegetischen Argumente, auf welche der Verfasser sie stützt, zum Theil überraschend, aber deßhalb noch nicht hinſällig. Eigentlich abenteuerlich sind sie nirgendwo und niemals schweben sie ganz und gar oberhalb oder unterhalb der Grammatik, Logik und Schriftanalogie, aber deßhalb sind sie noch nicht alle ſichhaltig. Sehr beachtenswerth finden wir die zwar gewiß nicht neue, aber trotz ihrer theilweisen Selbstverständlichkeit meist vernachlässigte, zunächst rein theofratistisch-messianische Deutung des Christusnamens, der Gottessohnschaft und des Kyriostitels, sowie die Erklärung von Joh. 10, 34 f. 8, 38; 1 Petr. 1, 11; nicht unmöglich die von Joh. 1, 18. 8, 58; 1 Joh. 3, 8. 4, 9; Hebr. 10, 5; Phil. 2, 6 f.; dagegen finden wir z. B. die Deutung des *σήμερον* Hebr. 1, 5 und 5, 5 auf den Tag der Jordanstaufe unannehmbar; wir halten hier lediglich die Erklärung Niebm's für zulässig; offenbar kommt es dem Verfasser des Hebräerbrieſes hier nur darauf an, daß Gott keinen Engel, sondern allein Jesum für seinen Sohn oder den Messias erklärt und dazu gemacht hat; daß dies bei der Jordanstaufe geschehen sei, wäre theils ein für die Argumentation gänzlich werthloser Zug, theils verschwindet die Betonung der Taufe als Inauguraltact des messianischen Auftretens Jesu bei den neutestamentlichen Christologen überhaupt in dem Grade, als dieselben speculativ verfahren. Ebenso halten wir unter Anderem des Verfassers Erklärung von Eph. 4, 9 aus den von Bleek entwickelten Gründen für verfehlt. Die Behauptung aber, daß Paulus die Engel nicht für wirklich persönliche Wesen gehalten habe, erfüllt uns geradezu mit Erstaunen. Denn daraus, daß Paulus, wenn er von *πνεύματα* redet, nicht gerade immer persönliche Wesen meint, kann jenes unmöglich gefolgert werden. Hier zeigt sich eine Zurücktragung moderner spiritualistischer Umdeutungen in die Apostellehre und eine Umbiegung der biblischen Theologie in die Dogmatik, welche für die ganze Auffassung des Herrn Verfassers charakteristisch ist, denn sie steht nicht allein. Bedenklich ist dieses Verfahren aus folgendem Grunde. Will man die Theologie der Apostel und ihrer Schüler erkenntniß-theoretisch kennzeichnen, so muß man sie gewiß mehr der Theosophie als der stricten sogenannten Religionsphilosophie zuweisen. Daraus folgt aber, daß wir nicht berechtigt sind, Alles, was, dialektisch betrachtet, einen Widerspruch involviren würde, lediglich aus diesem Grunde einem neutestamentlichen Schriftsteller abzusprechen. Wir müssen Gott dafür danken, daß die Apostel nicht Philosophen, sondern Propheten waren. Dies lernen wir ja auch von Dr. Beyschlag selbst, nur daß dieser nicht die vollen Consequenzen aus dieser Wahrheit zieht. Auf dialektischen Combinationen exegetischer Ergebnisse beruhen seine Erörterungen fast vorwiegend, und obgleich

er keine Dogmatik geben will, so ist doch sein Raisonnement nur zur Hälfte historisch, zur anderen Hälfte dogmatisch. In der That ist die ganze Frage, ob Christus nur eben real oder aber persönlich präexistirt hat, biblisch-theologisch gar nicht mit Evidenz zu beantworten. Was der Verfasser S. 244 f. bemerkt, überzeugt uns nicht davon, daß Paulus den Engel des Herrn für eine unpersönliche Potenz gehalten hat, folglich auch nicht davon, daß ihm der präexistente¹⁾ Christus (nach 1 Cor. 10, 9) eine solche gewesen ist, und wenn wir ebendasselbst lesen, Paulus müsse von dem Unterschied von Personification und Persönlichkeit mindestens ein „bestimmtes unmittelbares Bewußtsein“ gehabt haben, so ist das eine *contradictio in adjecto*. Das sogenannte unmittelbare Bewußtsein ist nicht nur insoweit, als es Gefühle in sich schließt, sondern auch wo es Anschauungen einschließt, niemals ein bestimmtes; mindestens ist eine Unterscheidung wie die in Rede stehende innerhalb seiner Grenzen unvollziehbar. Dialektisch genommen, ist auch eine metaphysische, aber gewordene oder subordinatianisch gedachte Gottheit, wie sie der Verfasser dem verherrlichten Christus zuschreibt, eine *contradictio in adjecto*. Andererseits kann der historische Christus nicht eine rein menschliche Daseinsform gehabt haben, wenn er wirklich nur insofern eine Individualität besaß oder war, als er im Unterschied von allen Anderen der religiös-absolute und absolut-religiöse Mensch ist (S. 56). Mit letzterem ist der Inhalt seiner Persönlichkeit bezeichnet, Individualität ist aber ein anthropologischer Formbegriff und es ist unmöglich, daß ein Mensch aus demselben Grunde Universal-mensch und Individual-mensch ist. Im Uebrigen glauben wir, daß es ein glücklicher und erfolgreicher Griff war, den Dr. Beshlag that, indem er die Idee des himmlischen Menschen wieder auf den Leuchter gestellt und mit dieser Leuchte in der Hand die übermenschlichen Attribute des neutestamentlichen Christus durchmustert hat. Da sie — außer bei Paulus — im Neuen Testamente eigentlich nirgendwo handgreiflich im Vordergrund steht, so gleicht sie freilich einer Hülfslinie, die der Mathematiker zieht, um den Pythagoreischen Lehrsatz zu beweisen; allein da sie bei Paulus so offen vorliegt, ist man eben berechtigt, sie herbeizuziehen. Noch näher lag die gleichfalls vom Verfasser reichlich ausgebeutete Messiasidee, doch muß diese vielleicht noch mehr ausgebeutet werden, und wir glauben, daß Keim (S. 55 seines geschichtlichen Christus, 2. Aufl.) Haltbareres über die Parusiereben Christi gegen Strauß angedeutet hat als Dr. Beshlag S. 54 f. Ferner ist bei der fundamentalen Wichtigkeit beider Ideen eine eingehendere Nachweisung des allmählichen Zusammenwachsens derselben eine Aufgabe, welche ganz besondere Sorgfalt erfordert und nicht etwa als schon gelöst vorausgesetzt werden kann.

Wie dem auch sei, dieses Buch bleibt eine bedeutende Erscheinung. Tiefe Devotion gegen das Bibelwort, innige und lebendige Religiosität, Selbstständig-

¹⁾ Um zu beweisen, daß 1 Cor. 10, 9 Christus nur als eine ideale Person gedacht ist, beruft sich Dr. Beshlag darauf, daß es sich dort um einen vordavidschen Zeitpunkt handle, wo der Messias aus David's Samen also noch gar nicht erweckt war, aber mit Unrecht. Bei Paulus sind wir nicht mehr berechtigt, den bereits zum *nomen proprium* verdichteten Christusnamen ohne Weiteres als bloße Hellenisirung des Messiasititels zu fassen. Als Offenbarungsprincip aber hatte Christus für ihn vor David eine ebenso reale Existenz als nach David

keit der Forschung, Folgerichtigkeit der Auffassung, Vollständigkeit in der Erschöpfung des exegetischen Materials, im Verein mit einer gewandten und bei aller Präcision anschaulichen Darstellung, sind die Eigenschaften, welche ihm ohne Zweifel Eingang verschaffen werden. Eine seiner hervorsteckendsten Eigenthümlichkeiten ist der nicht allein angedeutete, sondern durchgeführte Nachweis, daß das Neue Testament zwischen der bloßen ethischen Göttlichkeit einerseits und der metaphysischen Gottheit andererseits Mittelglieder kennt, wie das einer mystischen absoluten Einheit mit Gott und das einer potentiellen Absolutheit menschlicher Gottebenbildlichkeit, welche eine ethische Entwicklung nicht ausschließt, sondern einschließt, aber doch keine ausschließlich ethische Qualität ist. Durch dergleichen feinere Unterscheidungen wird die christologische Frage dem Dilemma einer bloß ethischen oder einer schrankenlos metaphysischen Gottheit enthoben.

Berlin.

Friedrich Nitzsch.

Systematische Theologie.

Evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung, von Hermann Plitt. 2 Bde. gr. 8°. Gotha, Fr. Andr. Perthes, 1863 und 1864. 443 und 416 S.

Es gereicht uns zur besondern Freude, im Nachfolgenden eine Darstellung der evangelischen Glaubenslehre besprechen zu dürfen, welche nach mehr als einer Seite hin werthvoll und bedeutend zu nennen ist. Zunächst eine Gabe für die ehemaligen und jetzigen Schüler des Verfassers, tragen wir doch kein Bedenken, das oben genannte Werk eine Erscheinung auf dem Felde der dogmatischen Literatur zu heißen, deren sich noch Andere als Jene wahrhaft freuen können. Die Liebe, mit welcher der Verfasser den einzelnen Zügen der christlichen Lehre folgt und die ihn über das Kleine doch nicht das Große, die streng systematische Methode, vergessen läßt, die Sorgfalt, mit welcher er das Wichtige der einschlagenden Literatur zusammenordnet und doch nirgends sein Buch mit unnötigem Ballast beschwert, die ernste Wissenschaftlichkeit, welche durch das Ganze hindurchgeht und der Darstellung doch nicht die Frische und Lebendigkeit raubt, die zugleich die praktische Seite des Dogma's zum Ausdruck bringt, — dies Alles findet sich hier in ungewöhnlicher Weise bei einander. Gerade die letztgenannte Eigenthümlichkeit des Buches scheint uns dem gehörten Vorwurfe gegenüber, daß unsere Dogmatik etwas kalt zu werden anfangt, seinen Werth noch besonders zu erhöhen. Sie hängt aufs engste mit dem Kreise zusammen, in welchem und für welchen der Verfasser geschrieben hat. Plitt gehört der Bräutigergemeinde an, und hat er auch nicht ein wissenschaftliches Bekenntniß derselben als Kirche oder nur ihres deutschen Theiles in seinem Werke geben wollen, so wurzelt doch seine ganze dogmatische Arbeit in dem Boden der kirchlichen Heimath, welcher er nicht bloß die erste theologische Bildung und die bestimmende Richtung theologischen Denkens, sondern auch das Beste für sein gesamtes christliches Glaubens- und Erfahrungsleben zu danken bekennt. Am häufigsten werden daher die beiden Gründer der Gemeinde, Zinzendorf und Spangenberg (idea

fidei fratrum), berücksichtigt; die leitenden Grundgedanken des Systems sind ihrem eigentlichen Lebensgehalte nach mehr oder weniger dem Ersteren entnommen oder durch ihn angeregt und die specielle dogmatische Ausführung und zusammenfassende Gestaltung des Ganzen findet sich bei aller Verschiedenheit in Ton und Ausdrucksweise meist in naher Uebereinstimmung mit dem Letzteren, so wenig natürlich Beide für ihn als Dogmatiker bindende Autorität sein konnten. Vielmehr geht er, wie uns weiter unten entgegentreten wird, über das Unhaltbare der Zinzendorf'schen Lehrdarstellung vielfach hinaus und findet z. B. in der Lehre von der *κένωσις* den Uebergang zu tüchtigeren Ergebnissen theologischen Denkens.

Bestimmter noch ergiebt sich das Verhältniß des Verfassers zu dem Bekenntnisinhalt unserer Kirche und den Dogmatikern der neuern Zeit nach einigen Andeutungen der Vorrede aus dem Schlußparagraphen der Einleitung. Er nimmt es hier vor Allem für sich in Anspruch und bethätigt dies auch an allen Orten seiner Lehrdarstellung, daß das göttliche Wort Ausgangspunct und Norm dogmatischen Denkens sein müsse. An dieses Wort als Erzeugniß und Gefäß des heiligen Geistes weiß sich der evangelische Glaube bei aller Freiheit doch mit Festigkeit gebunden kraft der Wirksamkeit des göttlichen Geistes, welcher, im Wort und Herzen gleichermaßen zeugend, beide trenn, aber frei vereinigt. Wie darum der Verfasser im Gegensatz zu einer äußerlich mechanischen Inspiration nur eine innerlich dynamische anerkennt, welche den Unterschied des Grades und der Art nicht ausschließt, so fordert er in J. L. Beck's Sinne weder die bloße grammatisch-historische noch die bloße psychologische Auslegung des Einzelnen, sondern allein das beide in sich aufnehmende pneumatische Verstandniß des Einzelnen aus dem Ganzen und des Ganzen aus dem Einzelnen im Lichte des göttlichen Geistes. Die Dogmatik nimmt bei ihm so den Charakter einer biblischen Systematik an, bei welcher scharfe Ausprägungen confessioneller Art fern bleiben. Und eben dieser biblische Standpunct, auf welchen sich Plitt stellt und den er auch bei begrifflicher Ausgestaltung des Dogma's nicht verläßt, hält ihn von dem zurück, der, aus der Brüderunität einst hervorgegangen, Begründer der neueren Theologie geworden ist, von Schleiermacher; „nur wenig und unverändert gar nichts“ kann er ihm entnehmen, wenn er nicht seinen biblischen Grundstandpunct verleugnen wollte. Dagegen — und wir verweisen hier auf die für das Werk bedeutsame und wegen ihrer feinen Charakteristik interessante Stelle Bd. I. S. 111 — was er aus der Geistesarbeit Schleiermacher's für seinen Standpunct anwenden kann, das findet er in gereinigter Gestalt bei den Führern der auf seinem Grunde erwachsenen, aber auch von demselben wesentlich abgegangenen „neueren gläubigen Theologie“ Neander, Nitzsch, Jul. Müller und Andern. „Nehmen wir dazu die dogmatischen Arbeiten von Männern beider evangelischen Kirchen, welche aus demselben Grundprincipe wie Jene, aber zugleich mit mehr confessioneller Bestimmtheit oder doch mit einer durch den Criticismus der älteren Zeit minder beengten, größeren Kühnheit und Freiheit in die Tiefen der reformatorischen Grundgedanken und die speculativen Winke der heiligen Schrift selbst sich hineingewagt haben — Martensen, Liebner auf der einen, Ehrhard, Lange auf der andern Seite, — so werden wir dadurch von dem eingenommenen Standpuncte nicht weggedrängt, sondern vielmehr in dessen allseitiger Durchführung nur auf

dankenswerthe Weise gefördert. Und wenn wir für die schriftmäßige Grundbestimmtheit desselben eine fördernde Handreichung suchen, so bietet solche in verwandtem Geiste die tiefe und treue Schrifttheologie der auf Bengel's Grunde fortbauenden Württemberger, besonders Beck und Schmid." Setzt hiernach der Verfasser wirklich das kirchlich-symbolische Element, auch abgesehen von den sonderkirchlich-confessionellen Punkten, mit ziemlicher Freiheit des Urtheiles bei Seite, so können wir den individuellen Tropus seiner Dogmatik und das Ziel seines theologischen Strebens nicht anders bestimmen, als es Bd. I. Vorr. S. XI geschieht: „auf dem festen schriftmäßigen Boden der reformatorischen, zunächst lutherischen Grundgedanken, welche besonders in dem Paulinischen Zeugniß wurzeln, eine solche Fortbildung der evangelischen Glaubenslehre fördern zu helfen, welche mit diesem Lehrtropus den Johanneischen nach seiner speculativen Seite sowohl als auch und besonders nach der ethischen lebendiger verbindet, als dies in der evangelisch-kirchlichen Dogmatik im Allgemeinen gewöhnlich war.“ — Wir ehren den Standpunct, von welchem aus der Verfasser seine Aufgabe zu lösen sucht; es ist derselbe, den Ullmann den „evangelisch-katholischen“ nennt (das Wesen des Christenthums 4. Aufl. S. 28). Sein gutes Recht wird gewährleistet durch die ernste, tiefe Würdigung der heiligen Schrift und ihres Werths für Lehre und Leben der Kirche, durch den freien, unbefangenen Blick auf alle Wahrheitsmomente, welche in der gesammten kirchlichen Entwicklung verborgen liegen, durch das Streben, die Dogmatik zu noch etwas Anderem zu erheben als zu einer blos historischen Wissenschaft, die es mit etwas Gegebenem, ein für allemal Fertigem zu thun hat. Denn der Protestantismus ist, recht verstanden, das göttlich-heilige Princip steter Selbstkritik auch dem Gegner gegenüber und es giebt einen verborgenen und gehofften Consensus der ganzen Kirche Christi auf Erden. Daß der Verfasser bei seinen Entwicklungen es unterläßt, kürzer zusammenzufassen und zu definiren, liegt nach allem Bisherigen zu sehr in der Natur seiner Theologie begründet, als daß es ihm könnte als Fehler angerechnet werden.

Die Anlage, welche Plitt seinem Werke verliehen hat, ist die häufig angewendete. Nach einer kürzeren Einleitung, in welcher er die nothwendigen Erklärungen über Religion, heilige Schrift und christliche Dogmatik vorausschickt (Bd. I. S. 1—112), behandelt er die „evangelische Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung“ in drei Theilen. Der erste Theil giebt die Theologie oder die Lehre von Gott (S. 113—188), der zweite die Anthropologie oder die Lehre vom Menschen (S. 189—311), der dritte die Soteriologie oder die Lehre vom Heile und zwar nach Seite der Begründung desselben im Gottmenschen (S. 312—433), der Aneignung desselben (Bd. II. S. 1—170), der Gemeinschaft des Heils (S. 170—379) und der Vollendung desselben im Jenseits (S. 380—416). Dabei ist der Grundgedanke, von dem aus der Verfasser alles Einzelne entwickelt, der des ganzen Evangeliums: daß die von jeder Religion als solcher irgendwie angestrebte, in der israelitischen Offenbarungsreligion gotteskräftig verheißene und vorgebildete Einigung Gottes mit dem Menschen in der Person Jesu von Nazareth, des Gottmenschen, ebenso in sich vollkommen als für die ganze Menschheit auf ewig und allein vollendend thatsächlich verwirklicht ist. So kann und darf das Lösungswort der christlichen Lehrwissenschaft kein anderes sein als der Theanthropismus in Allem und allein (Coloss. 3, 11: τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός).

Von ihm ist zunächst die Lehre von der heiligen Schrift durchwaltet: weil der Geist Christi das vollendete gottmenschliche Lebens- und Lichtprincip ist, muß auch die Schrift an diesem seinem Wesen Theil haben und die specifische Eigenthümlichkeit aller theologischen Auslegung ist nothwendig diese, daß die unmittelbare innere Erleuchtung des göttlichen Geistes in praktischer und theoretischer Hinsicht sich auf das nächste berührt und innig verbindet mit der mannichfach vermittelten Forschung des vollständig durchgebildeten menschlichen Geistes; der allseitig durchgeführte gottmenschliche Charakter ist recht eigentlich ihr innerstes Princip und einiges Palladium (Bd. I. S. 58 ff.). Vom Theanthropismus getragen wird natürlich die Lehre von Christi Person und Werk: wie die wunderbare Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur als die unerläßliche metaphysische Grundlage gedacht wird, auf welcher sich durch ethische freipersonliche That die geisteskräftige Wahrheit und Wirksamkeit der Versöhnung erbauen konnte, so wird das Werk Christi selbst als durchaus in seiner Person nach deren gegebener Natur sowohl als ihrer ethischen Vollendung wurzelnd nachgewiesen (Bd. I. S. 360 ff.). Der Theanthropismus geht endlich durch die ganze Lehre von Heile: in der geheimnißvollen organischen Verbindung der beiden ethischen Factoren des Erneuerungswerkes, der göttlich schöpferischen und der menschlich empfangenden Freithätigkeit, ist der wesentlich gottmenschliche Grundcharakter unserer Neugeburt gegeben, welche auch dem entsprechenden neuen Leben allenthalben bleiben muß (Bd. II. S. 1 ff.). So gilt dem Verfasser der Theanthropismus als der einzige Kompaß, der durch alle Schillen und Charybden menschlich eigenwilligen oder einseitigen und somit auch göttlich unwahren und unganzen Denkens allein, aber sicher hindurchhilft, um den einen Preis der Anerkennung des, wie in allem Leben als solchem, so zumeist in diesem höchsten Lebensverhältnisse liegenden Geheimnisses (Bd. I. S. 26).

Wir müssen darauf verzichten, eingehendere Mittheilungen über den reichen Inhalt der Plitt'schen Dogmatik zu geben, und sind der Meinung, daß es deren an diesem Orte auch nicht bedarf; denn theils liegt in dem bisher Bemerkten für unsere Leser Aufforderung genug, sich mit dem Buche näher bekannt zu machen, theils finden wir anderwärts schon über dasselbe speciellere Referate (Theologisches Literaturblatt 1865, Nr. 13—16). Nur Einzelnes möchten wir, zum Theil in Uebereinstimmung mit der trefflichen Recension von Jul. Köstlin (Theologische Studien und Kritiken 1865) herausheben und übergehen dabei auch das, was auf rein biblisch-theologischem Gebiete liegt. Wir vermissen zunächst die strenge Durchführung des Theanthropismus da, wo er am unmittelbarsten zur Erscheinung kommen sollte, bei Erörterung der Frage, ob nicht blos die nothwendige Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes, sondern sogar eine noch ganz unabhängig von der Sünde ursprünglich nothwendige Wirklichkeit derselben zu behaupten sei. (Vgl. zu dieser Frage besonders Dörner's großes christologisches Werk.) Der Verfasser verneint diese Frage (Bd. I. S. 369 ff.), zwar nicht aus Furcht vor Pantheismus, auch nicht aus Furcht davor, daß die Bedeutung der Sünde zu gering angeschlagen würde, wohl aber deshalb, weil die Vertraulichkeit, in welcher Gott in der Person des Logos mit den Erstgeschaffenen im Paradiese umging, sich, wenn die Sünde vermieden worden wäre, stetig fortgesetzt und die Menschheit in einer ähnlichen Erziehung und Leitung des Logos — etwa wie die Jünger in den vierzig Tagen — geblieben sein

würde. In dieser dem irdischen Zustande entsprechenden Schule ausgereift, würden dann die Menschen ein Jeder zu seiner Zeit, in einen höheren himmlischen Zustand erhoben worden sein, so daß eine zu bestimmter Zeit in diese irdische Weltentwicklung eintretende Periode, wo der Logos in engerem und äußerlichem Sinne als Mensch unter Menschen geboren worden wäre und gelebt hätte, nur störend erscheinen würde. Demnach wäre für die sündlose Weltentwicklung statt des temporären Menschwerdens des Logos eine stetige Offenbarung desselben als Mensch an die Menschen auf Grund seines wesentlichen idealen Menschseins zu fordern. Ohne Zweifel bleibt der Verfasser mit dem Gesagten auf halbem Wege stehen und bringt nicht in die innersten Gründe der in Christo uns gegebenen Gottesoffenbarung ein. Wie das Centrum des seit dem Eintritt der Sünde gestifteten Christenthums nicht sowohl der Logos als der Gottmensch ist, so kann auch für eine der Sünde nicht unterworfenene Menschheit das Princip ihrer ethischen Vollendung nicht eine Theophanie — denn als etwas Anderes wäre ja jene Logosoffenbarung nicht zu denken —, sondern allein die centrale Person des Gottmenschen sein. In ihr erst thut sich die Selbstmittheilung Gottes an uns vollkommene Genüge; in ihr erst erreicht die Menschheit ihre höchste Vollendung; in ihr erst erlangt jenes Princip volle geschichtliche Wirklichkeit, um als solches sich auch an den Menschen wirksam zu erweisen. Was dem Verfasser als störendes Moment in dem menschlichen Entwicklungsprocesse erscheint, müssen wir darum als Culminationspunct desselben betrachten. Sein Theanthropismus forderte es, gerade an dieser Stelle tiefer noch die Sache zu erfassen und aus dem Vorausgehenden die letzten Consequenzen zu ziehen. — In der Gotteslehre geht Plitt vielfach Hand in Hand mit Liebner (vgl. die Christliche Dogmatik aus dem christologischen Principe, Göttingen 1849), nur daß er die Resultate, die hier vorwiegend auf dem Wege immanenter Entwicklung gewonnen werden, noch mehr nach ihrer specielleren Schriftgemäßheit zu erweisen sucht (Bd. I. S. 120 ff.). Er denkt Gott als das Ur-Gute, d. h. das an ihm selbst vollkommene Sein oder das metaphysische Gute, und das in freier Bezogenheit sich vollendende Sein oder das ethische Gute nach ihrer grundwesentlichen Einheit, das erstere als das freie Object-Subject, das andere auf Grund von jenem als das freie Subject-Object. Grundbestimmung des göttlichen Wesens ist es, die absolute Persönlichkeit zu sein als Geist (in freier Selbstherrlichkeit) und als Liebe (in heiliger Selbsthingebung), das höchste Urbild des geschöpflichen Wesens als persönlichen. Dabei erscheint es uns von besonderer Bedeutung, daß der Verfasser, wenn er auf dieser Grundlage zur Darstellung der Trinitätslehre fortschreitet, analog den Andeutungen Liebner's (a. a. O. S. 145 ff.) auch die eigenschaftlichen Bestimmungen des göttlichen Wesens ihren ursprünglichen Ausdruck in dem trinitarischen Innenleben Gottes finden läßt und die offenbarungsmäßige Bethätigung desselben im Verhältniß zur Welt nur als das Abbild bezeichnet. Doch halten wir die speculative Durchbringung des genannten Dogmenkreises bei dem Verfasser nicht für vollständig gelungen. Es geht der Darstellung hier vielfach die Durchsichtigkeit ab, und ehe die begriffliche Entwicklung völlig leistet, was sie leisten soll, werden die praktischen Consequenzen des Dogma's gezogen. Läßt sich dies wohl mit dem Standpuncte des Verfassers und dem Charakter seiner Theologie überhaupt erklären, so können wir doch nicht sagen, daß das Verständniß des Dogma's nach seiner

innersten und geheimnißvollsten Seite wesentlich gefördert worden sei. Namentlich hätten wir nach Liebner's Vorgange ein genaueres Eingehen auf die Mißgestalten der Gotteslehre gewünscht, welche in der neueren Philosophie und demgemäß auch in der modernen Dogmatik vielfach zu finden sind. — Eine der gelungensten Partien des Plitt'schen Werkes ist dagegen die Theanthropologie und der Nachweis, wie gerade die Möglichkeit der Menschwerdung als Sache wesentlicher Nothwendigkeit eine Folge aus dem vollen Begriffe seiner Gottheit ist und wie die beiden großen Fundamentalzeugnisse des Neuen Testaments von Gott, daß er Geist und daß er Liebe ist, recht verstanden, auch dieses Dritte: „Das Wort ward Fleisch“, als eine in jener Grundwahrheit wurzelnde constante und reale Möglichkeit lebendig in sich schließen. Nach der äußeren metaphysischen Seite läßt Verfasser den Gottessohn nicht seine absolute Gottesherrlichkeit in das irdische Dasein mitbringen, so daß wir dem *lóyos énoarkos* die gleiche göttliche Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit zuschreiben müßten wie dem *lóyos áoarkos*, weil er ja nicht Mensch in dem specifischen Sinne, in welchem er es sein mußte, gewesen wäre; vielmehr hat der Menschwerdende die ganze Fülle des göttlichen Wesens nach seiner unveräußerlichen, innersten, ethischen Bestimmtheit, d. h. die Fülle seiner heiligen Liebe, auf die Erde mitgebracht. Er mußte dies, denn er kann davon überhaupt nicht lassen, weil er sich sonst aufheben würde, und er sollte und wollte es, denn dies höchste Gut der gefallenen Menschheit nach ihrem Maße mitzutheilen, darin bestand ja eben der Zweck seines Herabkommens vom Himmel überhaupt. Demgemäß denkt sich Plitt ähnlich wie Liebner diese ethische Wesensbestimmtheit im Kinde Jesus für eine Zeit aus der persönlichen Actualität herausgetreten und zur Potenz geworden; aber sie entwickelte sich aus dieser Potenzialität hernach mit innerer Nothwendigkeit zu der nunmehr nur eben gottmenschlichen Actualität, welche ihr ihrem Wesen nach zukommt. Auf die Gegner dieser ihren Grundzügen nach unwiderleglichen Ansicht nimmt Plitt nicht weiter Rücksicht. Auch ist ihm mit Recht vorgehalten worden, daß er die *κένωσις* nicht consequent in ethischer Hinsicht durchgeführt hat.

Die eigenthümliche Wärme und Innigkeit der Empfindung zeigt sich ganz vornehmlich im zweiten Bande, welcher der Theanthropologie gewidmet ist. „Es handelt sich hier“, schreibt der Verfasser in der Vorrede, „um die richtige Fassung des Begriffes der ethischen Persönlichkeit in Bezug auf das Geschöpf, den Menschen, und zwar den Menschen als sündigen, in Christo aber wieder zur ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit erneuerten. Der Begriff des Geschöpfes, des Menschen als sinnlich-geistigen Wesens, nöthigt da allenthalben zur Geltendmachung der Abhängigkeit, Bedingtheit, Begrenztheit, des menschlichen Wesens und Lebens. Der Begriff der ethischen Persönlichkeit fordert ebenso die Behauptung der Freiheit, Verantwortlichkeit, Fähigkeit zu überendlicher Vollendung in Gott. Damit ist der Weg klar und scharf vorgezeichnet. Nichts Gutes im Menschen außer von Gott, durch Gott, für Gott, aber auch nichts ohne die menschliche Freiheit. Naturartige Gegebenheiten, Anfänge, Grundlagen, aber keine entscheidende Erneuerung und Vollendung ohne freie persönliche Selbstentscheidung in Christo. Unvollkommene und noch unreine Anfangsgestalt im Diesseits der Sichtbarkeit, aber intensiv und extensiv vollendete freie Ausgestaltung im Jenseits der geistigen und ewigen Welt.“ Wir müssen sagen, daß der Verfasser unter fortgehender

Bewährung jenes „evangelisch-katholischen“ Sinnes sich wirklich in allen Stücken von den hier entwickelten Principien hat leiten lassen. Grundsätzlich die Extreme meidend und das specifisch Confessionelle bei Seite setzend, gelangt er allerdings, häufig zu ziemlich schwebenden Begriffen (vgl. besonders die Lehre von den Gnademitteln in der christlichen Kirche), seine Ausführungen sind aber um desto flüssiger und reicher an Beziehungen zum inneren Christenleben.

Meißen.

Prof. Lic. Wold. Schmidt.

Praktische Theologie.

Evangelische Hymnologie. Von Dr. Christian Palmer. Stuttgart, Steinkopf, 1865. V und 387 S.

(Selbstanzeige.)

Die Redaction der Jahrbücher hat verschiedene Mitarbeiter um eine Anzeige des Buches ersucht, aber ohne Erfolg; diejenigen, die in der Literatur des Kirchenliedes zu Hause sind, lassen sich nicht immer auch genauer auf die musikalische Seite desselben ein und die Musiker ihrerseits wollen mit einer Theorie des Textes nichts zu thun haben; diejenigen aber, bei welchen Beides vereinigt wäre, haben manchmal ihre eigenen Ansichten und Standpunkte, und doch gilt von diesen Dingen, von Poesie und Musik, daß man darüber eigentlich nicht disputiren kann. Welchen Grund es aber auch haben mag, ich sehe mich jedenfalls durch Obiges genöthigt, mein Kind selbst einzuführen. Ein Urtheil steht mir natürlich nicht zu, insbesondere da ich bekenne, daß die Hymnologie mein Lieblingskind ist; aber Einiges zu seiner Prädicirung zu sagen, ist nicht unziemlich. Ich habe das Ganze, die Einleitung abgerechnet, in drei Theilen abgehandelt, deren erster die Grundlegung für die beiden anderen ist, sofern er die Theorie des christlichen Cultus und im genauen Anschluß hieran das Allgemeine über kirchliche Kunst enthält. Der Begriff des Cultus, der sich mir auch bei dieser Arbeit wieder als der einzig wahre und würdige gegenüber theils verworrenen, theils positiv falschen, antievangelischen Vorstellungen erwiesen hat, trifft im Wesentlichen mit dem Schleiermacher'schen zusammen. Aus dem Zusammenhalten der beiden Begriffe: Gottesdienst und Kunst, hat sich ergeben, welche Künste die Kirche sich allein aneignen kann; aus diesen hebt sich sodann als Gegenstand der Hymnologie die kirchliche Poesie und kirchliche Musik heraus. Jene behandelt der zweite Theil in der Art, daß zuerst die Beziehungen zwischen Poesie und Christenthum im Allgemeinen erörtert werden und die Bedingungen, unter welchen eine christliche Poesie im Laufe der Zeit entstehen konnte. Sofort werden die Hauptgattungen der Poesie (epische, dramatische, lyrische, didaktische) darauf angesehen, inwieweit sie in den Gemeindecultus passen worauf dann genauer die christliche, die kirchliche Lyrik entwickelt und die Hauptrequisiten an ein Kirchenlied (Wahrheit, Schönheit, Angemessenheit) sowie die Einrichtung und der Gebrauch der kirchlichen Liedersammlung (natürlich auch die Frage über die Emenation alter Lieder mit veralteten Ausdrücken) besprochen werden. — Im dritten Theil, der der kirchlichen Musik gewidmet ist, kommt zuerst das in neuerer Zeit vielfach besprochene Problem zur Discussion, inwieweit irgend etwas Objectives oder Subjectives, was nicht selber Musik ist, also in specie Religion, Andacht, Reue, Liebe u. s. w., Inhalt einer Musik sein

könne (worin ich ganz mit der von Hanslick und neuerlich von einem Franzosen, Charles Beauquier, aufgestellten Theorie übereinstimme, die im diametralen Gegensatz zu Richard Wagner's Meinungen und Tendenzen steht); sofort werden die unterscheidenden Merkmale kirchlicher Musik im Gegensatz gegen profane und in diesem Zusammenhang auch sowohl das Wesen des Gregorianischen Gesanges und der altkirchlichen Tonarten als der Unterschied katholischer und protestantischer Tonkunst auseinandergesetzt. Die einzelnen Kapitel sind dem Choral, dem Chorgesang, der Orgel gewidmet. In diesem ganzen musikalischen Theil bekenne ich mich zwar als warmen Verehrer der altkirchlichen und der altprotestantischen Musik, z. B. des rhythmischen Chorals, aber ich bin zu genau auch mit der modernen und weltlichen Musik, von Bach und Händel über Mozart, Haydn und Beethoven bis zu Mendelssohn und Schumann herab bekannt und befreundet worden, als daß ich das der Kirche Würdige nur in den Producten einer vergangenen Zeit, in alten Tonarten, in Psalmmodien und rhythmischen Chorälen finden sollte; wie ich mich gegen nichts, was wahr ist, komme es, woher es wolle, verschließe, so auch gegen nichts, was schön ist; eben darum aber habe ich mir Mühe gegeben, innerhalb alles dessen, was schön ist in der Tonkunst, die genauen, nicht in Redensarten sich auflösenden, sondern Jedem einleuchtenden und auf jedes Musikstück bestimmt anwendbaren Merkmale dessen aufzufinden, was der evangelische Gottesdienst sich aneignen kann und was nicht.

Übungen.

Palmer.

Die christliche Gesellschaftsordnung und die neue Zeit. Von J. Spörlein. Nördlingen, Beck, 1866. 51 S.

Der Titel läßt es noch ungewiß, erstens ob unter der christlichen Gesellschaftsordnung die Kirche oder der Staat oder das sociale Leben gemeint sei, und zweitens ob der Verfasser das Verhältniß der neuen Zeit zu derselben als ein feindliches und verderbliches oder als ein erfreuliches und Segen verheißendes bezeichnen wolle. Seite 2 giebt er darüber Aufschluß. Weder die Pessimisten haben Recht, die den modernen Staat für entchristlicht erklären, noch die Aufklärungsschwärmer, die schon alles Göttliche außer und über dem Menschen beseitigt zu haben meinen. Vielmehr vertraut der Verfasser dem Geiste, der die Geschichte der Menschheit leitet, daß er dieselbe stufenweise einem bessern Dasein entgegenführe. Was die gebildeten Völker jetzt für ihre Gesellschaftsordnung fordern und zum Theil schon erreicht haben, die Unterscheidung zwischen Kirche und Staat, die Selbstständigkeit der geistlichen und der weltlichen Gewalt in ihren gegenseitigen Beziehungen, die Befreiung der Religion von dem Zwange bürgerlicher Gesetze, — das sei ja eben die Verwirklichung ursprünglich christlicher Gedanken, welche, in früheren Zeiten unvollkommen ausgeführt, in den letzten Jahrhunderten verkannt und beinahe vergessen, nun mit voller Kraft hervortreten, allgemeine Anerkennung verlangen und das Widerstrebende umstürzen. Also: die kirchlichen und politischen Freiheitsbestrebungen der Gegenwart sind nicht widerchristlich, sondern christlich. Den Beweis führt der Verfasser geschichtlich, sofern im Heidenthum das religiöse Leben schlechthin der Staatsgewalt unterworfen gewesen sei, das Christenthum dagegen die Gewissen frei gemacht habe. Wie diese Freiheit aber in der Kirche selbst, im Papstthum und Kaiser-

thum und später wieder nach der Reformation im absoluten Staat verklümmert worden sei, wird in geschichtlichen Zügen dargelegt, aus denen wir nur das Eine hervorheben wollen, daß der Verfasser S. 17 ff. sehr gut nachweist, wie die am Ende des Mittelalters hervortretenden Uebel, die Zerrüttung von Kirche und Staat, die Auflösung des Völklerlebens, nicht, wie von ultramontaner Seite behauptet wird, dem Geist der neuen Zeit zur Last fallen, der „die religiöse Gesinnung — die merkwürdige Gläubigkeit des Mittelalters — durch Vernünftelerei und Zweifel verborben, in der Wissenschaft das Heidenthum zurückgeführt habe“, und wie die Anklagen alle weiter lauten, — sondern daß in jenen Uebeln nur das Heidnische, was im römischen Katholicismus schon von Anfang als verderbender Sauerteig gelegen, vollständig zu Tage gekommen sei. Die beste Partie des Schriftchens ist der Nachweis (S. 31 ff.), wie die ganze neuere Bildung dem Christenthum nicht entgegenstehe, sondern mit den Grundgedanken desselben zusammentreffe. So die Naturwissenschaft. In seiner eigentümlichen Gläubigkeit habe das Mittelalter die ererbten Vorstellungen vom Leben und den Erscheinungen der Natur festgehalten und damit jenen Aberglauben verbunden, der, echt heidnisch, es nicht geheimer fand, ihren verborgenen Kräften nachzuspüren. So sei der Mensch der Natur gegenüber unfrei geblieben. Jetzt erst, da die Naturforschung ihr Werk begann, sei er mutziger und unternehmender geworden, jetzt erst sei ihm das Bewußtsein seiner Freiheit aufgegangen, indem er sie beherrschen gelernt habe. Desgleichen sei auch die bürgerliche Freiheit, die selbstthätige Theilnahme Aller an der Ordnung des Gemeinwezens, keineswegs nur ein weltliches Bestreben; „denn um sich aus eigener Selbstbestimmung gerechte Gesetze aufzulegen und die aufgelegten unverbrüchlich zu achten, dazu bedarf es einer sittlichen Kraft, welche sich mit dem Gedanken verbindet: man muß sich der bestehenden Ordnung um des Gewissens willen unterwerfen“ (S. 33). So sei überhaupt (S. 47) die Idee der persönlichen Freiheit — auch im politischen Sinne — erst aus dem Christenthum entsprungen, weil es mehr als irgend eine Religion oder Philosophie die Selbstheit des unssterblichen Geistes, selbst der Allmacht Gottes gegenüber, ausgesprochen. Wenn daher der moderne Materialismus zugleich politische und religiöse Freiheit proclamire, so sei dies eine Illge; er gerade vernichte sie. „Die angebliche Aufklärung, welche diese Erneuerer heidnischer Geistesverfinsternung verbreiten, wird sich als das Leuchten der Fäulniß erweisen und sie selbst, die Aufklärer, werden wie die Würmer erscheinen, die sich von Leichen nähren“ (S. 48). Dagegen: „Die religiöse Freiheit — die Unabhängigkeit des religiösen Lebens von der Staatsgewalt, welche die Zeit fordert — ist eine neue unwiderlegliche Probe für die Wahrheit der einzelnen jetzt bestehenden Religionsformen. Denn nur jene Religion wird sich bewähren und die Umwandlung aller politischen Verhältnisse überdauern, welche sich in Freiheit lebenskräftig und selbstständig zu behaupten vermag. Was diese Probe nicht besteht, wird von dem Geiste der neuen Zeit verworfen werden.“

Wir haben nur zweierlei hinzuzufügen. Erstlich scheint uns der Verfasser diese Freiheit des religiösen Lebens dem Staat gegenüber zu sehr noch abstract zu fassen; wenn wir ihn recht verstehen, so müßte sich — nach nordamerikanischer Weise — der Staat gar nicht mehr um Kirche und Religion kümmern. Wie der hierbei vorausgesetzte Staatsbegriff, wonach der Staat (S. 5) lediglich der Naturseite, dem körperlichen Dasein des Menschen zugewendet ist, die

Kirche aber es lediglich mit dem übersinnlichen Leben zu thun hat — Kirche und Staat sollen (S. 5) so verschieden sein wie Himmel und Erde! — auf einem in dieser Abstrachtheit falschen Dualismus beruht — denn die Kirche hat auch ein äußeres, körperliches Dasein und muß sich nach dieser Seite in den Staatsorganismus eingliedern und der Staat ist durch seine sittliche Basis, die der Verfasser ja selbst anerkennt, auch dem übersinnlichen Leben nicht absolut fremd —: so würde aus den Prämissen des Verfassers folgen, daß der Staat auch jeder Secte, jedem religiösen Abenteuerer die gleichen Rechte einräumen müßte wie der Kirche, desgleichen die katholische Kirche ungestört ihre Anschläge auf die Gewissen ausführen lassen müßte. (Auch gestehen wir, daß uns schon der Ausdruck „geistliche Gewalt“, S. 2, immer anstößig ist; wenn die Kirche mit dem Anspruch auf irgend eine Gewalt zu voller Selbstständigkeit kommt, dann bleibt von der religiösen Freiheit des Einzelnen nicht viel übrig, die auch der Kirche, d. h. dem Ganzen der kirchlichen Gemeinschaft, gegenüber wie dem Staate gegenüber Freiheit sein muß.) Ist jenes die Meinung des Verfassers nicht, sieht auch er vielmehr ein, daß der Staat, so sehr er sich jeder Zwangsgewalt gegen religiöse Meinungen enthält, doch darum in Verleihung der Rechte nicht jede religiöse Genossenschaft oder Individualität gleichmäßig behandeln darf: so hätte dies auch ausgesprochen werden sollen. — Zweitens liebt es der Verfasser, — mehr nach französischer als nach deutscher Weise — seine Gedanken in lauter Sätzen von wenigen Linien neben einander zu stellen. Wir gestehen, daß uns diese aphoristische Darstellungsform weniger zusagt. Das ist freilich Geschmacksache; wir glauben aber, eine mehr in strengem Zusammenhang entwickelnde und die Hauptprobleme und Hauptresultate mehr fixirende Weise würde nicht gehindert haben, geistreiche Gedanken geltend zu machen. Wir wollen jedoch dem Werthe des Inhalts mit dieser Bemerkung nichts entzogen haben.

Tübingen.

Palmer.

Christliche Topik, oder Darstellung der christlichen Glaubenslehre für den homiletischen Gebrauch, von Dr. Heinrich Leonhard Heubner. Potsdam, Kiegel (Stein), 1863.

Es sind dies die mit großem Fleiß ausgearbeiteten Vorlesungen über praktische Dogmatik, die der sel. Heubner im Predigerseminar zu Wittenberg gehalten hat. Schon der inzwischen ebenfalls verewigte Gen.-Sup. Dr. Hahn in Breslau hatte sie herausgeben wollen, was nun erst durch den Sohn des Verfassers in Verbindung mit zwei anderen Freunden, Albrecht und Gebler, geschehen ist. Die Herausgabe ist ein Werk jener Pietät, die sich Heubner durch sein persönliches Wirken und Walten in so hohem Grade verdient hat und die wir aufrichtigst ehren und, soweit dies einem persönlich fern Stehenden irgend möglich ist, theilen. Aber wir können uns des Eindrucks nicht erwehren, daß diese Arbeit des Vollendeten jetzt vielleicht nicht mehr die Wirkung haben möchte, als da er selbst das hier Vorliegende vom Katheder vortrug. Schon vom formell wissenschaftlichen Standpunkt aus glauben wir nicht, daß eine Topik für den Predigerberuf eine Nothwendigkeit ist. Erstlich dociren wir ja als Prediger weder Dogmatik noch Ethik von der Kanzel, sondern wir legen Gottes Wort aus. Soweit dies dogmatisches und ethisches Wissen als Bedingung voraussetzt, muß Jeder es nicht aus einer Topik, nicht aus einer

praktischen Dogmatik oder Ethik, sondern aus der Wissenschaft selber mitbringen. Auch der praktische, d. h. der specifisch religiöse und sittliche, Werth, den irgend eine Lehre, ein Dogma hat, muß schon von der wissenschaftlichen Behandlung ins Licht gesetzt werden. Zweitens aber, wenn man sagt, es müsse doch jede Lehre auf der Kanzel anders vorgetragen werden als auf dem Katheder, d. h. sie müsse popularisirt werden: so ist dies, soweit es wirklich zutrifft, nicht abermals in Form eines populären Lehrsystems dem Schüler beizubringen; gerade die Popularisirung, d. h. die Umsetzung des wissenschaftlich ermittelten Inhalts ins Erbauliche und ins Rednerische, ist so sehr Sache der persönlichen Art und Gabe, der subjectiven Auffassung und Verarbeitung, daß man nicht sagen kann: so oft Du in einer Predigt an diese oder jene Lehre kommst, hast Du sie in dieser bestimmten Weise zu popularisiren. Ueberdies hängt das immer zuerst und zumeist vom Texte ab; wenn ich z. B. die Lehre von der Trinität nach der Perikope Joh. 3, 1 ff. zu behandeln habe, so verfare ich ganz anders damit, als wenn ich dieselbe Lehre an Matth. 28, 18—20 oder an Röm. 11, 33—36 oder an 2 Kor. 13, 13 oder an Tit. 3, 4—7 anzuknüpfen habe. Für die Katechese ist solch eine Katechismus-Dogmatik und -Ethik ganz entsprechend, denn die Katechese giebt einen Lehrkursus auf Grund des Katechismus; die Predigt aber lehrt nicht populäre Theologie. Wie darum der Prediger Vieles zu sagen hat, was ihn keine Topik lehrt, so möchten wir umgekehrt fragen, ob wohl heutzutage irgend ein Prediger von demjenigen Gebrauch machen werde, was ihm vorliegendes Werk gleich in den ersten Paragraphen über Religion und Offenbarung, über Pantheismus, über die Beweise vom Dasein Gottes, später (S. 150 ff.) über Idealismus, Socinianismus, Arminianismus u. s. w. sagt. — Einen Gesichtspunkt erkennen wir jedoch vollkommen in seiner Berechtigung an und unter diesen stellt sich auch vorliegendes Werk. In einem Predigerseminar nämlich ist es durchaus angemessen, daß die während der wissenschaftlichen Studienjahre betriebenen Disciplinen, also namentlich Dogmatik und Ethik, repetitorisch nochmals durchgenommen werden, und daß dabei, wo es nöthig oder passend scheint, gelegentlich darüber Winke gegeben werden, wie sich ein theologischer Gedanke auch homiletisch (resp. katechetisch, seelsorgerlich) formuliren lasse. Wir dächten uns dies so, daß dann aus bewährten Predigtwerken solche Stellen, in denen z. B. die Versöhnungslehre, die Lehre von der Auferstehung, also namentlich schwierigere Punkte, geschickt behandelt sind, beigezogen würden. Heubner thut dies wenigstens durch Citate; mündlich wird er wohl die Stellen aus Chrysostomus, Luther, Saurin, Theremin u. s. w. wörtlich mitgetheilt haben. — Wenn wir nun als solch ein Repetitorium der Dogmatik mit praktischen Winken diese Arbeit Heubner's betrachten und anerkennen, so machen wir ihm natürlich auch das nicht zum Vorwurf, daß er vorzugsweise die älteren dogmatischen Werke und Systeme berücksichtigt, worin er wie nicht minder in classischer und philosophischer Literatur eine ungemeine Belesenheit verräth. Wenn dies den Gebrauch für die Jetztzeit immerhin etwas beschränkt, so ist doch außer Zweifel, daß auch jetzt noch ein lernbegieriger Prediger sich darin auf Manches aufmerksam gemacht sehen wird, was ihm vielleicht gerade durch die modernen Systeme und Lehrbücher ferner gerückt worden war oder fremder geblieben ist, wie auch eine Menge praktischer Beobachtungen und Bemerkungen des ehrwürdigen Verfassers zu aller Zeit ihre Wahrheit behalten.

Die Apologetik auf der Kanzel, nach ihrem Recht, ihren Grenzen und ihrer Weise. Vortrag auf der Hohensteiner Pastoralconferenz (im Schönburgischen) am 28. Juni 1865 von Dr. E. J. Meier, Superintendent in Lößnitz (Königreich Sachsen). Separatabdruck aus der homiletischen Monatschrift „Gesetz und Zeugniß“. Leipzig, B. G. Teubner, 1865. 36 S. gr. 8.

Ein tiefgeschöpfter und umsichtiger Vortrag, reich an wohlbegründeten Wahrheiten, zieltreffenden Fingerzeigen und zeitgemäßen praktischen Winken. Vernichtete Referent davon einen und den andern hier mit, wenn die hohe und allgemeine Wichtigkeit des in allen Hauptpunkten richtig aufgefaßten Gegenstandes nicht mehr noch als der hier verstattete Raum ihm geböte, anstatt einer Blumenlese von Stellen, deren volles Gewicht überdies auf dem Zusammenhang mit dem Ganzen beruht, auf dieses selbst zu verweisen. Jeden Prediger des Evangeliums, dem an wahrhaft zeitentsprechender Ausrichtung seines heiligen Zeugnamtes etwas liegt, laden wir dringend zu eigener Lesung ein. Wird sich dann bald eine zweite Auflage nöthig machen, so wird es dem Herrn Verfasser bei seiner Herrschaft über den Gegenstand nicht schwer werden, die Ausführung besonders des ersten Theils noch durchsichtiger und voller zu gestalten, Wiederholungen (wie S. 8 = 16 f.) zu vermeiden und Recht und Pflicht, Schranke und Weise der empfohlenen Apologetik, wie sie dem Prediger der Buße zu Gott und des Glaubens an Christum zumal in unseren Tagen obliegt, noch eingehender in den Inhalt selbst vorzuführen.

Frauenstein (Rgr. S.)

Sup. Haffe.

Handbuch zur homiletischen Behandlung der Evangelien des Kirchenjahres. Von Gustav Lang, Pastor in Stonsdorf. Breslau, Dülfer, 1865.

Der Verfasser, welcher sich schon früher durch „Beiträge zur Erklärung der schwierigsten Evangelien“ auf diesem Gebiete bekannt gemacht hat, behandelt seinen Gegenstand im vorliegenden Werke so, daß er jede evangelische Perikope (nach der alten Perikopenordnung) Vers für Vers vornimmt, zuerst unter A. das Nöthige zur Wort- und Sacherklärung beibringt, und dann unter B. eine Reihe praktischer Beziehungen, möglicher Anwendungen, Allegorien u. s. w. auführt. Zu letzteren nimmt er das Material mit Vorliebe aus Luther, Bal. Herberger, Joh. Arndt, Heinrich Willer, unter den Neueren größtentheils von C. Harms, Stier, Ahlfeld. Der Fleiß, mit welchem der Verfasser jeden Textvers bearbeitet hat, verdient alle Anerkennung und zumal der angehende Prediger, dem die mannichfachen Wege der Application des Einzelnen noch nicht geläufig sind, wird für viele praktische Winke dem Verfasser dankbar sein. Wir können aber nicht verschweigen, daß uns die Methode des Verfassers für den zu erreichenden Zweck doch nicht die vollkommen geeignete scheint. Erstlich zerfließt die Erklärung jedes Evangeliums zu sehr in eine Menge einzelner erbaulicher Gedanken, Vergleichen, Folgerungen, Paränesen u. s. w., die sich an die einzelnen Verse und einzelne Worte anfügen, während das Schwierigste ja vielmehr ist, so oft man an einen Text kommt, über den man öfters zu predigen hat, jedesmal wieder für das Ganze einen praktischen Gesichtspunkt zu finden. Wer es mit dem Gesetz

der Einheit einer Rede, der strengen Gedankenentwicklung ernst nimmt, dem würde ein Wink zur Findung und Bildung eines guten Thema's oft willkommener sein als die verschiedenen, unter sich nicht eng zusammenhängenden erbaulichen Gedanken, die jeder einzelne Vers erweckt oder zuläßt. Zweitens aber glauben wir, der Herr Verfasser hätte diese selbst etwas mehr sichten dürfen. Wir haben allen Respekt vor jenen alten mächtigen Predigern, aber was in ihrem Munde und in ihrer ganzen Anschauungs- und Redeweise seinen ganz guten Ort hat, das kann dennoch, wenn ein jetziger Prediger einer jetzigen Gemeinde gegenüber es in den Mund nimmt, möglicherweise unangemessen sein, es kann unsern Geschmack beleidigen, und zwar nicht etwa bloß einen durch weltliche Literatur verwöhnten, sondern auch einen theologisch gebildeten, vom Schönen auch Wahrheit, vom Erbaulichen auch Gedankenmäßigkeit fordernden Geschmack. Wir wollen zum Belege nur ein paar Stellen herausheben, die freilich theilweise auch aus Neuern entlehnt sind. So wird Seite 4 an die Palmzweige, die beim Einzuge des Herrn in Jerusalem gebrochen wurden, die Bemerkung geknüpft: „Brich dem hoch emporstrebenden Palmbaume deines Hochmuths die Krone aus.“ Wo ist auch nur die entfernteste Hindeutung, daß der Palmbaum hier oder sonstwo den Hochmuth symbolisire? (Bei uns sagt man, weil leider auch berühmten Predigern solche Dinge passiren, das sei mehr homiletisch als geschmackvoll. Was Letzteres aber nicht ist, ist auch Ersteres nicht.) Ferner Seite 6: „Bei jedem Sommeranfang denke an den jüngsten Tag!“ — S. 18: „Der Ochs und Esel bei Jesu Krippe [welche Stallbewohner aber die Schrift selber ja an diesem Orte gar nicht nennt] deuten auf Jes. 1, 3.“ — S. 104, da Jesus nach Joh. 6, 3 auf einen Berg geht und sich daselbst setzt, wird erinnert: „Gehe du mit hinauf an den Oelberg und auf Golgatha.“ Hat sich auf diesen Bergen der Herr gesetzt? — S. 191: „Das Weib [im Gleichnisse vom verlorenen Groschen] ist — a. die Kirche oder b. der heilige Geist“ — hat wohl der Herr selbst, der das Gleichniß sprach, diese beiden damit abbilden wollen? — S. 218 wird im Gleichnisse vom ungerechten Haushalter einfach gesagt: „Der reiche Hausherr ist Gott“, und doch S. 220: „Kluge Leute werden von ihres Gleichen gelobt.“ Daß die Figur des Hausherrn nicht auf Gott zu deuten ist, sondern lediglich der Parabeldichtung angehört, ist doch wohl als sicher anzunehmen. — Seite 219: „Graben muß der Mensch mit dem scharfen Spaten der Buße, betteln um Gottes Gnade.“ Das Gleichniß will doch nicht andeuten, der Haushalter hätte graben oder betteln sollen, Buße thun und beten ist aber allwege auch des treuen Dieners Pflicht. Und kann man wohl Beides neben einander stellen? Wäre der Mann nicht zum Graben zu faul oder zu weichlich gewesen, so hätte er auch nur an die Möglichkeit des Bettelns gar nicht zu denken gebraucht; wer aber den scharfen Spaten der Buße ansetzt, ist damit der Nothwendigkeit des Betens nicht enthoben. Wir machen derlei Dinge hier namhaft, gewiß nicht, um an dem Werke des Verfassers zu mäkeln, sondern weil wir das Hinwegsehen über solche exegetische Bedenken für etwas auch der praktischen Schriftauslegung schlechterdings nicht Erlaubtes halten. Ist es ferner wohl jemals zulässig, mit Seite 221 die Stelle: „Machet euch Freunde mit dem ungerechten Mammon“ unter Anderem so zu deuten: „Suchet die Freundschaft des Vaters, Sohnes und Geistes?“ S. 228 ist nach Luc. 18, 11 bemerkt: „Lerne vom Pharisäer ehrerbietig stehen im Hause Gottes.“ Dabei ist dem Verfasser offenbar entgangen, daß das Stehen des Pharisäers

keineswegs als Ausdruck der Devotion erscheint, sondern (*σπαθείς*) er pflanzt sich mitten im Tempel, im Vordergrund auf mit dem Bewußtsein, daß er hier der Berechtigte ist; aufrecht steht er da, ganz entsprechend seinem Gebet, das nichts als Selbststuhm ist. Des Zöllners Stellung wird im Gegensatz hierzu deutlich Vers 13 als eine gebeugte bezeichnet. In solcher Weise auch das Kleinste und Einzelne zu verwerthen, das ist das Recht und die Pflicht praktischer Exegeten, aber was sie beibringt, muß schlechthin wahr und darum auch dem Originalsinn wesentlich homogen sein. — S. 239 lassen wir's uns gern gefallen, daß das Gleichniß vom Samariter auf die Rettung des sündigen Menschen durch Christus gedeutet wird; er ist ja wahrlich der barmherzigste Samariter, der da hilft, wo der Mörder von Anfang seine Streiche geführt hat und wo Priester und Levit herzlos vorübergegangen sind. Aber wenn nun z. B. gesagt wird: „Jerusalem bedeutet die Gnadengegenwart Gottes, Jericho bedeutet die Welt“, so ist das wieder jenes Uebermaß der Einzeldeutung, das selbst Heinrich Müller, obwohl er es mit Herzenslust treibt, doch als „Blümmeln“ bezeichnet und das uns kleinlich erscheint. — S. 253 wird zum Jüngling von Nain bemerkt: „Willst du Hilfe haben, so müssen die Todtengräber, die bösen Begierden, stillstehen; — hüte dich vor den Todtengräbern, d. h. den Gesetzespredigern.“ — Wir möchten dem Herrn Verfasser für eine zweite Auflage brüderlich den Rath geben, in diesen Dingen eine strengere Sichtung vorzunehmen und Alles, was nicht dem geläuterten exegetischen Geschmack und Gewissen conform ist, ohne Gnade ausmerzen, komme es von Luther oder Arndt oder von wem es wolle. Wir wissen sehr gut, daß es, wenn man einmal darauf ausgeht, für jeden Vers möglichst viele und mannichfache praktische Deutungen zu finden, schwer ist, immer nur Treffendes und Fruchtbare zu sagen; enthält doch fast jedes Werk dieser Art, auch das Lange'sche Bibelwerk nicht ausgenommen, solche Bestandtheile, die besser weggelassen, auch Solches, was mehr einem erbaulichen Einsall gleichsieht als einem kernhaften Gedanken, was darum auch eine fruchtbare Ausführung nicht zuläßt. Auch haben wir schon öfter wahrgenommen, daß, so stärkend und segensreich der nähere und dauernde Umgang mit den alten Exegeten und Predigern unserer Kirche ist, doch auch sich leicht die Wirkung daraus ergibt, daß man, weil man sich dadurch auch an das Veraltete gewöhnt, am Ende gleich dem Nechten, weil Veraltenden, auch das nur dem Zeitgeschmack Angehörige, das Schnörkelhafte ebenso mit Liebe sich aneignet, festhält und nachahmt, — eine Wahrnehmung, die namentlich auch auf dem hymnologischen Gebiete leicht zu machen ist. Nicht als ob wir deshalb jene Beschäftigung mit den alten Theologen, Predigern, Dichtern beschränken möchten — es wäre gut, wenn unsere Prediger dort viel mehr zu Hause wären, als sie es zu sein pflegen —, aber desto mehr müßten wir behaupten, daß der Geist der Prüfung, die unbestechliche Kritik auch hier unentbehrlich ist. Dagegen würden wir es für eine bedeutende Erhöhung des Werthes ansehen, den ein Buch wie das vorliegende anzusprechen hat, wenn mehr die Centralpunkte jedes Textes in klareres Licht gestellt und die Einzelheiten der Deutung diesen mehr untergeordnet würden. Eine etwas vollständigere oder doch mannichfachere Benützung der neueren homiletischen Literatur würde dabei nicht nur möglich sein, sondern ersprießliche Dienste leisten. — Druck und Papier sind schön.

Lübingen.

Palmer.

Ueber den Begriff und die encyclopädische Stellung der Apologetik.

Von

Dr. Fr. Düsterdieck,
Consistorialrath zu Hannover.

(Schluß.) ¹⁾

Wir kommen zu der noch fortdauernden Periode in der Geschichte unserer Wissenschaft; die Anfangsepoche derselben ist mit Schleiermacher's Namen zu bezeichnen. Indem Schleiermacher einen neuen Begriff der Apologetik aufstellte, wies er der jungen Wissenschaft auch einen ganz andern Platz im System der theologischen Disciplinen an. Er stellte sie, als den ersten Theil der philosophischen Theologie, an die Spitze des ganzen Systems. Aber zu einem befriedigenden Abschluß kam die Sache durch die neue Wendung durchaus nicht. Die von Schleiermacher gegebene Begriffsbestimmung nahm auf die geschichtliche, auch in dem Namen sich bezeugende und die Verwandtschaft mit der Apologie beanspruchende Herkunft der Apologetik sehr wenig Rücksicht. So viel wurde indessen durch Schleiermacher jedenfalls klar, daß die Apologetik nicht zu der exegetischen Theologie gerechnet werden dürfe. Diejenigen, welche nun den Schleiermacher'schen Begriff der philosophischen Theologie überhaupt und der Apologetik insbesondere nicht annehmen mochten, wählten den Ausweg, daß sie die Apologetik, welche sie halb in Planck's und halb in Schleiermacher's Sinne verstanden, unmittelbar vor die Dogmatik stellten (vgl. z. B. Chr. F. L. Simon, Literatur der Theologie. Leipzig 1813. S. 143). Andererseits aber gingen die von Schleiermacher stärker beeinflussten Theologen immer mehr über den von jenem aufgestellten Begriff der Apologetik hinaus und gelangten immer entschiedener dahin, daß sie dieselbe für eine allgemeine theologische Principienlehre ausgaben. Nun

¹⁾ Siehe Bd. XI, Heft 3, S. 426.

trat die Erinnerung an den genetischen Zusammenhang zwischen Apologetik und Apologie immer mehr zurück, und fast wider Willen wurden diejenigen, welche unter dem Namen von Apologetik eine theologische Principienlehre geben wollten, durch die Macht des geschichtlichen Lebens, gleichsam durch das nicht zu beseitigende Erbrecht der Apologetik, gezwungen, dem wahren Wesen derselben Rechnung zu tragen. So haben Sack und Pelt wesentlich eine theologische Principienlehre, ein Hauptstück philosophischer Theologie — mit Schleiermacher zu reden — im Auge, aber sie können nicht umhin, auf die Geschichte der apologetischen Leistungen zurückzugreifen und selbst an die Hand zu geben, was zur Vertheidigung des Christenthums dienen soll.

Wir müssen jetzt aber die maßgebenden Aufstellungen Schleiermacher's genauer betrachten, um die nachfolgenden Wandelungen unserer Wissenschaft richtig würdigen zu können.

Im Jahre 1810 erschien die erste, im Jahre 1830 die zweite, im Einzelnen umgearbeitete, aber hinsichtlich der Ansicht und Behandlungsweise im Ganzen unveränderte Ausgabe der kurzen Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen. Ich beziehe mich beständig auf die zweite Ausgabe, welche die wahre Meinung Schleiermacher's am zuverlässigsten, wie mit endgültigem Worte ausspricht und doch nichts Neues, das nicht schon von 1810 her seinen Einfluß auf die Bildung der theologischen Wissenschaft geübt hätte, enthält. Die christliche Theologie, als eine positive, d. h. auf eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins, hier also des Christenthums, bezogene und auf Kirchenleitung abzielende Wissenschaft, ist nach Schleiermacher dreitheilig. Vor dem mittlern Haupttheile, gleichsam dem eigentlichen Hauptkörper, der historischen Theologie — welche nicht nur die exegetische Theologie und die Kirchengeschichte, sondern auch die dogmatische Theologie und die kirchliche Statistik enthält — steht die philosophische Theologie, welche in Apologetik und Polemik zerfällt; der dritte Theil, die praktische Theologie, bringt schließlich die Grundsätze des Kirchendienstes und des Kirchenregiments.

Weil die christliche Kirche eine fromme Gemeinschaft besonderer Art ist, so muß die Theologie, wenn sie ein wissenschaftliches Verständniß ihres Gegenstandes haben will, zunächst von der Religionsphilosophie sich über das allgemeine Wesen der frommen Gemeinschaften und über die mannichfaltigen Gestaltungen derselben aufklären

lassen. Dies geschieht nicht ohne diejenige Kritik, welche auf der Ethik, als der Wissenschaft der Geschichtsprincipien, beruht (§. 22, 23, 32, 35). Fassen wir nun bestimmter die im Christenthum, in der christlichen Kirche geschichtlich gegebene, und zwar mannichfach gestaltete, fromme Gemeinschaft ins Auge, so haben wir eine philosophische Theologie nöthig, deren Aufgabe es ist, von jenen religionsphilosophischen Grundlagen aus sowohl das Wesen des Christenthums, wodurch es eine eigenthümliche Glaubensweise ist, zur Darstellung zu bringen, als auch die Form der christlichen Gemeinschaft und zugleich die Art, wie beides sich wieder theilt und differenziirt (§. 24). Diese philosophische Theologie nimmt also, indem sie kritisch-ethischer Art ist, ihren Standpunkt über dem Christenthum, nämlich in dem allgemeinen, von der Religionsphilosophie gegebenen Begriffe der frommen oder Glaubensgemeinschaft. Blicken wir von diesem Standpunkte nach außen, vergleichen wir die christliche Kirche mit anderen Gemeinschaften frommer Art, so ist es der apologetische Theil der philosophischen Theologie, welcher uns die richtige Orientirung gewährt, und zwar ist es die Aufgabe der allgemeinen Apologetik, dem Christenthum seine eigenthümliche Stellung zu allen nichtchristlichen Religionen anzuweisen, während die Nothwendigkeit auch einer besondern Apologetik für jede innerhalb des sich differenzirenden Christenthums erscheinende Sondergemeinschaft darin beruht, daß wiederum diese sich mit den anderen, außer ihr vorhandenen christlichen Glaubensgemeinschaften auseinandersetzen muß. Ist also jede Art von Apologetik, die allgemeine und jede besondere, immer nach außen gerichtet, so hat die philosophische Theologie doch auch, vermöge des ihr eigenen kritisch-ethischen Elements, den Veruf, nach innen zu blicken und zu prüfen, was etwa in der Entwicklung des Christenthums überhaupt und jeder christlichen Gemeinschaft im Besondern als Krankheitszustand, als Abweichung von der Idee, sich darstellt. Dies ist die der Apologetik parallele Aufgabe der allgemeinen und der besondern Polemik, welche also im Sinne Schleiermacher's nichts weniger ist als eine Wissenschaft der confessionellen Controversen (§. 39, 41).

Die Grundsätze der so eigenthümlich verstandenen Apologetik sind der Hauptsache nach folgende (§. 43 ff.). Nachdem zunächst durch Aufstellung der Begriffe des Natürlichen und des Positiven gezeigt ist, wie das Christenthum in dem Verhältniß der Einheit und der Differenz zu den neben demselben vorhandenen Gestaltungen frommer

Gemeinschaft steht, und nachdem die positive Eigenart des Christenthums in der Weise formulirt worden ist, daß doch die Unterordnung desselben unter den von der kritischen Religionsphilosophie gegebenen allgemeinen Begriff von frommer Gemeinschaft einleuchtet, so entsteht für die allgemeine Apologetik eine vierfache Aufgabe, welche natürlich *mutatis mutandis* auch für jede besondere Apologetik, je in ihrem Bereiche, sich ergibt. Erstlich hat die Apologetik die Begriffe Offenbarung, Wunder und Eingebung zu erörtern, weil das Christenthum seinen Anspruch auf abgesondertes geschichtliches Dasein zunächst auf die Art und Weise seiner Entstehung gründen muß. Zweitens aber muß, unbeschadet der eigenthümlichen Positivität des Christenthums, wegen des wahrhaft geschichtlichen Wesens desselben auch die „geschichtliche Stetigkeit in der Folge des Christenthums auf das Judenthum und Heidenthum nachgewiesen werden, welches durch Anwendung der Begriffe Weissagung und Vorbild geschieht.“ Drittens hat die Apologetik vermittelt der Begriffe Kanon und Sacrament zu beweisen, daß die Einheit des christlichen Wesens ungefährdet fortbesteht, obschon die christliche Kirche die Veränderungen erlitten hat, welchen jede geschichtliche Erscheinung unterworfen ist. Endlich ist durch richtige Erörterung der Begriffe Hierarchie und Kirchengewalt der Beweis dafür zu liefern, daß die christliche Kirche ihrem eigenthümlichen Wesen nach mit allen denjenigen Organisationen des gemeinschaftlichen Menschenlebens zusammenbestehen kann, welche sich aus dem Begriffe der Menschheit entwickeln, wie ja auch der Begriff der Kirche selbst sich wissenschaftlich nur im Zusammenhange mit jenen Gestaltungen menschlicher Gemeinschaft ergibt. So führt uns das letzte Kapitel der Schleiermacher'schen Apologetik auf den religionsphilosophischen Ursprung der sinnreich entworfenen Wissenschaft zurück, während es auf den ersten Anblick so scheint, als ob wir hier, da wir über Hierarchie und Kirchengewalt unterrichtet werden sollen, die anfangs genommene Richtung gänzlich verloren hätten.

Ehe ich mir aber ein Wort des Tadel's über diese Grundlinien der Schleiermacher'schen Apologetik erlaube, möchte ich darauf hinweisen, welch' ein wahrhaft christliches Ingenium aus denselben spricht. Während die Planck'sche Apologetik ihren Inhalt aus der, man darf sagen, zufälligen Praxis, aus den bloßen Erscheinungen der Geschichte entnahm und denselben so mager und schwächlich gestaltete, daß Planck selbst ohne sonderliche Zuversicht auf die Wirkung seines apologetischen Verfahrens hinblickte — der angehende Theolog, sagt er

(Grundriß 1813, S. 75, 77), sollte die Gründe gegen die Göttlichkeit der Lehre Jesu von den Zweiflern selbst sich vortragen lassen; dann werde man sich selbst leicht erschüttert fühlen, aber man solle nicht erschrecken, wenn man sich nur bewußt bleibe, mit Gewissenhaftigkeit geforscht zu haben, auch werde man immer noch starke Gründe über behalten, die vor dem Falle bewahrten —, so gründete sich Schleiermacher auf die Idee der Sache und erhob aus dem Wesen des Christenthums eine wissenschaftliche Lehre, welche jedem wahren Bedürfniß genügen sollte. Warum hat er mit der einfachen Skizze seiner Apologetik der jungen Wissenschaft einen Impuls gegeben, welcher noch heute nachwirkt? Weil er mit einer gewissen prophetischen Genialität den Punkt traf, wo das wahre Leben auch dieser besondern Wissenschaft liegt, von wo aus also der richtige Fortschritt, nicht ohne die nöthige Ergänzung und Verbesserung der Schleiermacher'schen Sätze, sich ergeben mußte. Wir gehen über Schleiermacher hinaus, aber wir widerstreben ihm nicht, sondern bleiben auf der von ihm eröffneten Bahn und interpretiren gleichsam seine Weissagung aus der begonnenen Erfüllung, wenn wir sagen, daß die vier Aufgaben seiner Apologetik sich auf zwei Hauptpunkte zurückführen lassen. Während nämlich die erste Leistung der Schleiermacher'schen Apologetik, wenigstens so wie er dieselbe formell bestimmt, als nothwendig sich ergibt, fallen die drei übrigen Aufgaben, im Unterschiede von jener ersten und doch im Zusammenhange mit ihr, unter einen gemeinschaftlichen Gesichtspunkt. Dort handelt es sich um die Uebernatürlichkeit, um das Wunder des Christenthums; hier tritt uns die Naturgemäßheit, die Geschichtlichkeit desselben entgegen. Dort gilt es der göttlichen, hier der menschlichen Seite des gottmenschlichen Christenthums. Von dem Stifter her ist das gottmenschliche Wesen dem Christenthum eingeboren. Dies ist der wesentliche Anspruch, mit welchem es beständig in der Welt auftritt. Vermöge seiner Gottmenschlichkeit entspricht das Christenthum der Idee der Religion und ist es die absolute Religion. So kommen wir auf der Spur Schleiermacher's zu dem wesentlichen Gegenstande der Apologetik. Von Alters her haben in der That die praktischen Apologeten diesen entscheidenden Hauptpunkt im Auge gehabt. Die wissenschaftliche Aufstellung dieses Punktes im Interesse einer theoretischen Apologetik verdanken wir Schleiermacher. Ob aber diese Aufstellung vollkommen richtig und reinlich geschehen sei, ob nicht schon bei Schleiermacher sich die Vermischung von Apolo-

getif und theologischer Principienlehre findet, die uns so viel Noth macht und die der Apologetik ihr Heimathsrecht verkümmert, und ob etwa bei Schleiermacher selbst Momente zur Correctur des Uebelstandes vorhanden sind, das wollen wir nun untersuchen.

Von dem Speciellen muß ich indessen absehen, ich kann also z. B. den Gebrauch, welchen Schleiermacher von den Begriffen Weissagung und Vorbild, Kanon und Sacrament macht, jetzt nicht eingehend prüfen. Für unsern gegenwärtigen Zweck wird die Erörterung des Allgemeinen, Grundsätzlichen, genügen.

Jedenfalls ist so viel leicht wahrzunehmen, daß die theoretische Wissenschaft, welche Schleiermacher Apologetik nennt, abgesehen von demjenigen, was wir eben, nicht ohne über ihn hinauszugehen gefunden haben, wenig oder nichts zu thun hat mit den besonderen Leistungen, welche die Apologeten des Christenthums zu allen Zeiten den Juden und Heiden oder auch den innerhalb der Christenheit selbst sich erhebenden Widersachern entgegengestellt haben. Freilich kann Schleiermacher die Beziehung der Apologetik auf die Apologie nicht verleugnen. Er sagt (§. 39), es sei an keine andere Vertheidigung zu denken, als welche von der Anfeindung der Gemeinschaft abhalten wolle, hingegen sei das Bestreben, auch Andere in diese Gemeinschaft hineinzuziehen, eine klerikalische, allerdings aus der Apologetik schöpfende Ausübung, und eine Technik für dasselbe wäre der zunächst auf der Apologetik beruhende Theil der praktischen Theologie. So finden sich denn auch sonst in der Schleiermacher'schen Encyclopädie gelegentliche Aussagen, welche an die geschichtliche Verbindung zwischen Apologetik und Apologie erinnern (§. 143, 253) und auf die Gegner des Christenthums Bezug nehmen. Allein das Wesen der Schleiermacher'schen Apologetik gehört nicht in das bestimmte Gebiet, auf welchem kraft des geschichtlichen Rechtes die Apologie zu Hause ist. Die aus ihren mannichfaltig sich wandelnden und doch in tief begründeter Einstimmigkeit ertönenden Reden uns wohlbekannte Apologie und die von Schleiermacher beschriebene Apologetik haben freilich noch eine gewisse Familienähnlichkeit mit einander, aber es ist nicht die sofort uns überzeugende Aehnlichkeit von Zwillingsschwestern, sondern die uns bald sicher und bald irre machende Aehnlichkeit zwischen Stieffschwestern. Die Apologetik sollen wir als die eine Hälfte der philosophischen Theologie verstehen. Aber was ist philosophische Theologie? Ich fürchte, wir haben hier einen Begriff, der gerade nach Schleiermacher's

richtiger Auffassung von dem Wesen der Theologie nicht zu vollziehen sein wird. Die Theologie ist eine positive Wissenschaft, denn sie hat es mit einer bestimmten, nämlich geschichtlich gegebenen Glaubensweise zu thun — die systematische Darstellung derselben fällt nach Schleiermacher einer Dogmatik zu, die er zur historischen Theologie rechnet — und sie hat nichts Anderes als Kirchenleitung zum Ziel. Was haben diese beiden, das Wesen der Theologie ausmachenden Dinge mit der Philosophie zu thun? Und wenn die christliche Glaubensweise von Wundern, Weissagungen und Inspiration ihren eigenthümlichen Ursprung ableitet, so ist es eine starke Zumuthung an die Philosophie, daß sie sich mit der Theologie verbinden solle, damit auf diese Weise eine philosophische Theologie, nämlich die Apologetik, entstehe, welche jenen vom Christenthum beanspruchten Vorzug des wunderbaren Ursprungs nach außen hin, im Vergleich mit den übrigen Glaubensweisen und frommen Gemeinschaften, geltend machen möge. Dies soll so geschehen, daß die Religionsphilosophie von ihrem über allen Glaubensweisen erhabenen kritisch-ethischen Standpunkte aus dem Christenthum seine wahre Stelle neben und respective über den anderen Religionen anweise (!) Ich möchte glauben, daß Schleiermacher, wenn er heutiges Tages schriebe, sich wohl in Acht nehmen würde, dergleichen Dienstleistungen von der Philosophie zu erwarten. Daß Wunder und Geschichte mit einander sich nicht vertragen, haben die Philosophen uns Theologen jetzt so nachdrücklich eingeschärft, daß wir, wenn uns von ihnen noch ferner etwas zu Gefallen geschehen soll, diesen Hauptsatz vor allen Dingen ihnen glauben müssen. Und es sind gerade die Verhandlungen über den Kern und Stern des Christenthums, nämlich über die Geschichtlichkeit des gottmenschlichen Lebens seines Stifters, gewesen, welche uns vor Augen gestellt haben, was es mit der philosophischen Theologie auf sich hat. Gerade über das Palladium der christlichen Glaubensgemeinschaft sind Philosophie und Theologie so grundverschiedener Meinung, daß es unmöglich erscheint, die Hut dieses Kleinods beiden Mächten zugleich anzubertrauen. Wenn nur die Theologie ihrer eigenthümlichen Aufgabe sich bewußt und derselben gewachsen bleibt, so wird sie auch nach der Seite der Apologetik hin ohne falsche Vermischung mit der Philosophie das Ihrige leisten können. Was die Idee des Christenthums sei, kann keine Philosophie lehren. Aber sollen wir deshalb an der wissenschaftlichen Beantwortung der Frage verzweifeln? Schleiermacher hat in dem berühmten Sendschreiben

über seine Glaubenslehre als die größte Gefahr für die gesammte Entwicklung der Theologie die Blockade genannt, d. h. die Isolirung von der Wissenschaft überhaupt. Die fortschreitende Philosophie, meint er, die Geschichts-, Sprach- und Naturwissenschaften würden sich wie ein Heer um die Theologie lagern und sie aushungern, wenn diese eigensinnig und engherzig in ihrem althergebrachten Wesen sich befestigen, die lebendige Verbindung mit der allgemeinen Wissenschaft ablehnen und auf diese Weise selbst unwissenschaftlich werden würde. Wehe uns, wenn wir die Wahrheit in dieser Warnung vergessen oder verachten wollten! Aber die Theologie im Ganzen und jede einzelne theologische Disciplin soll ihre eigene wissenschaftliche Art und ihre eigenen wissenschaftlichen Mittel haben. Daß Art, Methode und Mittel der Theologie im Ganzen und in jeder besondern Disciplin wissenschaftlich seien, mag in jenem Falle eine allgemeine und in diesem Falle eine besondere Principienlehre ausweisen; aber weder jene noch diese ist philosophisch oder religionsphilosophisch oder philosophisch-theologisch, sondern theologisch. Wenn man aber diese theologische Principienlehre mit dem Namen der Apologetik ausstattet, so verdoppelt man die Verwirrung; denn die unvertilgbare Erinnerung an den geschichtlichen Zusammenhang zwischen Apologetik und Apologie macht es doppelt schwierig, die Apologetik als eine Disciplin anzuerkennen, welche — und noch dazu auf philosophische Weise — die Wissenschaftlichkeit der Theologie kund machen soll.

Da sehen wir die falsche Bahn, auf welche die Apologetik durch Schleiermacher geleitet wurde. In dem Maße, als er sie von der Apologie, d. h. von der Rechtfertigung des gottmenschlichen Christenthums als der absoluten Religion, abzulösen vermochte, gestaltete er dieselbe zu einer theologischen Principienlehre; in dem Maße aber, als die Festigkeit des geschichtlichen Bandes zwischen Apologie und Apologetik die beabsichtigte Scheidung hinderte, ergab sich unfehlbar die unklare Begriffsbestimmung, unter welcher seitdem die Apologetik gelegen hat. Was aber die Stellung der Apologetik im System der theologischen Disciplinen anlangt, so ist es freilich klar, daß die als theologische Principienlehre verstandene Wissenschaft allen übrigen vorausgehen muß; aber es ist nicht minder klar, daß die ihren wesentlichen Zusammenhang mit der Apologie bewahrende Apologetik an jener Stelle nicht heimisch sein kann, weil sie durchaus auf die Kritik und Exegese der heiligen Schrift, auf die Geschichte des in der Welt sich erprobenden Christenthums und auf die richtige Erkenntniß des christ-

lichen Lehrgängen sich stützen muß. Deshalb hat sie auch seit Schleiermacher's Zeit, je nachdem sie an ihre naturgemäße Aufgabe sich erinnerte, die Tendenz gezeigt, von dem Eingange zur Mitte, ja an das Ende der theologischen Disciplinen fortzurücken. — In welcher Weise insbesondere Sack die Schleiermacher'schen Bestimmungen über das Wesen der Apologetik aufgenommen und ausgebildet habe, ist schon im Eingange der gegenwärtigen Abhandlung angedeutet. Hält er in der ersten Auflage seiner Apologetik (1829) einerseits an der Schleiermacher'schen Anschauung, nach welcher die Apologetik als theologische Principienlehre erscheint, fest, so giebt er doch andererseits zugleich einen so reichhaltigen Stoff von wahrhaft apologetischer Art, daß der auf jener Seite liegende Irrthum kaum Stand halten kann gegen die von dieser Seite kräftig herandringende und die Verwirrung lösende Wahrheit. In der ersten Ausführung seines Systems handelt Sack von der Religion und den Religionen, von der Offenbarung und den göttlichen Thaten, von dem Heil und den Zeugnissen Gottes (Weissagung), von der belebenden Kraft und den Wirkungen des Christenthums, endlich von der Vollendung und den Waffen der Kirche Christi (Bibel, Predigtamt, Theologie). Diese fünf Kapitel der Sack'schen Apologetik zielen doch, dünkt mich, nicht dahin, die Wissenschaftlichkeit der Theologie, sondern dahin, die Wahrheit der christlichen Religion zu beweisen. Es ist daher leicht erklärlich, daß die zweite Auflage des Sack'schen Werkes (1841) uns vor Augen stellt, wie — auch abgesehen von den besonderen Verhandlungen über den Begriff der Apologetik, welche die erste Auflage hervorgerufen hatte — das richtige Element in der Arbeit des Verfassers sich mehr und mehr geltend machte und wie die wirkliche Apologetik unter Sack's eigenen Händen sich immer bestimmter von der theologischen Principienlehre ablöste. Die zweite Auflage wird doch mit dem Satze eröffnet: „Die christliche Apologetik ist die theologische Disciplin von dem Grunde der christlichen Religion als einer göttlichen Thatsache und unterscheidet sich von jedem andern Zweige der Theologie.“ Hiermit ist in Wahrheit der Verwechslung von Apologetik und Principienlehre schon abgeholfen, wie denn auch die neue Anordnung des apologetischen Materials (die christliche Religion 1) als göttlich-positive Religion, 2) als das Heil des sündigen Menschengeschlechts, 3) als die Vollendung des Lebens) demjenigen vortrefflich entspricht, was wir von Alters her als die Leistungen der Apologeten kennen. Jetzt hat Sack auch kein Bedenken mehr, die Apologetik als Theorie der Apo-

logie gelten zu lassen (S. 20 f.). Wir dürfen somit den Fortschritt von der ersten zur zweiten Auflage des Saß'schen Werkes als ein significantes Zeugniß für das sich geltend machende Recht der Apologetik ansehen. Nicht die Wissenschaftlichkeit der Theologie überhaupt oder der einzelnen theologischen Disciplinen soll nun von der Apologetik begründet werden, sondern der eigenthümlich theologische Charakter derselben, d. h. die Besonderheit dieser Wissenschaften, daß sie auf einem göttlich-thatsächlichen Grunde ruhen und daß das Object derselben die christliche Religion ist, deren göttliche Wahrheit von der Apologetik nachgewiesen wird. Ist dies noch die philosophische Theologie Schleiermacher's? Gewiß nicht. Indessen will Saß fortwährend eine Verbindung mit Schleiermacher festhalten, die inniger sein soll, als jetzt noch möglich scheint. Wenn er (S. 22) den Hauptsatz hinstellt: „Die Quellen der Apologetik liegen in derjenigen Auseinanderbeziehung der Philosophie und Geschichte, welche durch das christliche Glaubensleben zu bewirken ist“, so spricht er zwei Dinge aus, die in Schleiermacher's Sinne schwerlich zusammengehören. Daß der Apologetiker in Philosophie und Geschichte hineingreifen solle, entspricht den Schleiermacher'schen Grundsätzen wohl; aber daß der in Saß's Sinne verstandene christliche Glaube dem Apologetiker dabei die Hand führen solle, das scheint mir nichts weniger als eine Schleiermacher'sche Forderung zu sein. Das Letztere scheint mir einen so weiten — und zwar richtigen — Schritt über Schleiermacher hinaus anzuzeigen, daß ich es für unrichtig und den wirklichen Leistungen Saß's auch nicht genügend halte, wenn daneben jenes erstere Moment der Begriffsbestimmung unverändert fortbestehen soll.

Auch hinsichtlich der Stelle, welche die Apologetik im System der theologischen Wissenschaften einzunehmen habe, meint Saß völlig mit Schleiermacher übereinzustimmen, während in der That ein gewisser Unterschied sich fühlbar macht. Es ist doch eigen, daß allerdings beide Männer urtheilen, die Apologetik gehöre jedenfalls nicht zur praktischen Theologie, aber in der Begründung dieses Urtheils keineswegs übereinkommen. Der Haupttheil der gesamten Theologie, welchen wir jetzt als die praktische Theologie kennen, ist im Wesentlichen erst von Schleiermacher begründet. Encyclopädisten wie die oben genannten Planck und Rösselt haben eine besondere Gruppe wirklicher Wissenschaften unter jenem Namen noch nicht; sie wissen nur von einer anhangsweise abzuhandelnden Homiletik und Katechetik.

Sie haben nicht viel mehr als die Alten, wie Joh. Gerhard, an ihrer *Theologia applicata* oder *applicatrix*. Wenn nun Schleiermacher mit seinen Begriffen vom Kirchendienst und Kirchenregiment einen weiten Raum für die Wissenschaft der praktischen Theologie eröffnete, so verstand es sich von selbst, daß das Stück der philosophischen Theologie, welches er Apologetik nannte, in das Gebiet der praktischen Theologie nicht hineingehörte. Indessen wies er doch, wie wir oben gesehen haben, auf eine gewisse Apologie hin, welche eine klerikalische Leistung sein, und auf eine Technik für dieselbe, welche den zunächst auf der Apologetik beruhenden Theil der praktischen Theologie bilden würde. Von diesen Andeutungen weicht Sack in lehrreicher Weise ab. Die „Apologie“, sagt er S. 21, „ist in ihren beschränktsten wie in ihren ausgebildetsten Formen etwas nicht klerikalisches, sondern frei Christliches.“ — Und eben weil die echte Apologie zu groß ist, um unter die Gegenstände des klerikalischen Wirkens als solchen zu gehören, hört die Apologetik dadurch, daß sie Theorie der Apologie ist, nicht auf, zur philosophischen Theologie zu gehören und das gesammte Studium zu eröffnen.“ Allein, wer einmal den Schleiermacher'schen Begriff der Apologetik so wesentlich modificirt wie Sack, welcher nun dieselbe geradezu als Theorie der Apologie faßt, der kann die Zuweisung dieser Wissenschaft zur praktischen Theologie nicht damit ablehnen, daß er die praktische Leistung der Apologie dem Kleriker nimmt und dem Christen überhaupt vindicirt. Mit diesem Argument könnte man ja die ganze praktische Theologie aus den Angeln heben; denn eine specifisch-klerikalische Thätigkeit, im wesentlichen Unterschiede von dem priesterlichen Wirken jedes Gläubigen, kennt wenigstens das evangelische Bewußtsein nicht. Irre ich nicht, so verräth schon bei Sack die Apologetik, weil ihr Begriff ein anderer geworden ist, die Neigung, von der Stelle im Anfange des Systems fortzurücken. Dies zu gestatten, ist freilich Sack's Meinung nicht; aber wie er in nicht befriedigender Weise die Apologetik von der praktischen Theologie fern hält, so gelingt es ihm auch nicht, mit der klaren Consequenz Schleiermacher's Apologetik und Dogmatik auseinanderzuhalten und jene in ihrer beabsichtigten Stellung vor und zu allen theologischen Disciplinen wirklich zu belassen. In dem Maße, wie die Apologetik den Charakter einer theologischen Principienlehre verliert und zu einer Theorie der Apologie sich gestaltet, nähert sie sich vorzugsweise dem Gebiete der Dogmatik und wird ihre Beziehung zu den übrigen Disciplinen weiter, unbestimmter, mittelbarer. Zu der Dog-

matik mit ihrem idealen Erkennen ordnet Saß die Apologetik als die Hüterin des realen Grundes und bei dieser Ausführung gelangt er schließlich zu einem Satze (S. 19), welcher einerseits diese vorzugsweise heraustretende Verbindung zwischen Apologetik und Dogmatik anschaulich macht, andererseits aber auf die sonst überwundene Vermischung von Apologetik und theologischer Principienlehre wieder zurückweist. „Entweder“, sagt er, alles wissenschaftliche Wissen ist eine Combination von mehr Thatsächlichem und mehr Ideale, und dann muß die erste Disciplin der Theologie vorzugsweise dies Combinatorische an sich tragen, oder alles menschliche Erkennen ist nichts Anderes als die Entwicklung der Vernunft aus sich selbst, ohne Bezug auf Thatsachen, dann giebt es aber nicht nur keine Theologie, sondern auch keinen christlichen Glauben und keine christliche Kirche mehr.“ —

Wenn die beiden Auflagen des Saß'schen Werkes uns veranschaulichen, wie man, gleichsam von einem durch Schleiermacher angewiesenen Umwege zurückkehrend, die naturgemäße Verbindung von Apologetik und Apologie wiederfand, so begegnen uns doch auch Theologen, welche mit mehr oder weniger bestimmter Erkenntniß vor jenem Umwege sich gescheut haben. Dies gilt schon von Bretschneider, welcher noch auf der Plancé'schen Bahn sich bewegt, indem er sagt, Apologetik sei die Wissenschaft, „Apologien zu schreiben“, oder objective und subjective Kenntniß der Regeln, nach denen bei Vertheidigung der christlichen Religion zu verfahren sei (Versuch einer systematischen Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe, Leipzig 1805, S. 136 f.). Aber auch Männer, die unter Schleiermacher's Einfluß stehen, halten den wesentlichen Punkt, daß die Apologetik die Theorie der Apologie sei, aufrecht. Bei Heubner (Allgem. Enchyl. von Ersch und Gruber, Thl. IV, Leipzig 1820, S. 451 ff.), welcher lehrt, daß die Apologetik die wissenschaftliche Darstellung der Gründe für das göttliche Ansehen des Christenthums sei, erscheint freilich der Unterschied zwischen Apologetik und Apologie unsicher; deutlicher aber tritt schon bei Steudel die theoretische Art der Apologetik hervor. Er erklärt (Grundzüge einer Apologetik für das Christenthum. Tübingen 1830. S. 6), die Apologetik sei „die Anweisung zur möglich vollständigsten Kenntniß und zum befriedigendsten Geltendmachen der vorliegenden Gründe, aus welchen wir recht thun, das Christenthum als dasjenige anzuerkennen, als was es gilt und sich giebt“, und diese Apologetik stellt er hinter die

Dogmatik, weil es ihm angemessen scheint, daß zuerst der Inhalt des Glaubens dargelegt, sodann aber das göttliche Ansehen desselben begründet werde. Auch Hagenbach hat, allerdings nicht ohne Unsicherheit und Schwanken (vgl. den Artikel „Apologetik“ in der Herzog'schen Realencyclopädie, Bd. I, 1854, S. 430, mit der Encyclopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften. Leipzig 1864. S. 291), die Apologetik als die Theorie der Apologie bezeichnet und erklärt, daß jene die Grundsätze aufstelle, wonach das Christenthum zu vertheidigen sei. Von diesem Standpunkte aus findet er es nicht unbedenklich, die Apologetik allen übrigen Disciplinen voranzustellen, weil sie ohne schon verarbeiteten historischen und exegetischen Stoff in Gefahr sei, zu formell und inhaltlos zu werden. Wenn er aber, wesentlich im Sinne Sack's, der Apologetik den wissenschaftlichen Beweis für die göttliche Thatsache zuweist, auf welcher das Christenthum, insbesondere die dogmatische Wahrheit desselben, beruht, so wird es für ihn wie für Sack schwierig, diese Apologetik, welche in der That als Vorstufe der Dogmatik erscheint, dennoch an dem Eingange des ganzen Systems der theologischen Disciplinen festzuhalten.

Weniger selbständig als Hagenbach ist Pelt der Sack'schen Spur gefolgt. Während Hagenbach nicht abgeneigt ist, einen Unterschied zwischen Apologetik und theologischer Principienlehre anzuerkennen, gebraucht Pelt die beiden Namen geradezu als gleichbedeutend und giebt unter dem Titel „Geschichte der allgemeinen theologischen Principienlehre“ nichts Anderes als eine Uebersicht der mannichfachen Leistungen der Apologeten und der Apologetiker (Theolog. Encyclopädie, Hamburg und Gotha 1843, S. 377 ff.). „Die theologische Principienlehre“, sagt er, ist „die Wissenschaft von den letzten Grundlagen des Christenthums als Lehre und Leben; eine solche Principienlehre kann nicht ohne Kritik, also nicht ohne apologetische und polemische Elemente, zu Stande gebracht werden, aber ihr Wesen machen diese nicht aus.“ Dies ist ein halber Rückgang von Sack zu Schleiermacher. In encyclopädischer Hinsicht ist die Verwirrung hiermit vergrößert, wenn auch das von Pelt an die Hand gegebene — in Wahrheit apologetische — Material sehr beachtenswerth erscheint. —

Schon in der Zeit zwischen der ersten und der zweiten Auflage der Sack'schen Apologetik wurde aber eine lehrreiche Abhandlung veröffentlicht, welche durch ihren eigenen Gehalt und dadurch, daß sie zu weiteren Erörterungen Anlaß gab, für die Geschichte unserer

Wissenschaft bedeutungsvoll geworden ist. Ich meine die Abhandlung von Fechler: Ueber den Begriff der Apologetik; ein historisch-kritischer Beitrag zur Bestimmung der Aufgabe, Methode und Stellung dieser Wissenschaft (Stud. u. Krit. 1839, S. 595). Hiermit darf ich sogleich zusammenhalten die Aufsätze von Haenell (die Apologetik als die Wissenschaft von dem der Kirche und der Theologie gemeinsamen Grunde. Stud. u. Krit. 1843, S. 567) und von Rienlen (die Stellung der Apologetik und der Polemik in der theologischen Encyclopädie. Stud. u. Krit. 1846, S. 893).

Nach Fechler ist die Apologetik der wissenschaftliche Erweis (S. 608) oder die wissenschaftliche Begründung (S. 658) der christlichen Religion als der absoluten Religion. Diese Aufgabe löst sie vermittelst der Religionsgeschichte und der Religionsphilosophie, indem die Apologetik nach Inhalt und Methode nichts Anderes ist als philosophische Religionsgeschichte (S. 654 ff.). Denn, sagt Fechler, auf dem empirischen Wege, durch bloße Vergleichung des Christenthums mit den übrigen Religionen, würde die Apologetik eben nur zu einem Comparativ, nämlich zu dem Resultate gelangen, daß die christliche Religion besser sei als diese oder jene mit derselben verglichene Religion, nicht aber zu dem für die apologetische Wissenschaft nothwendigen Resultate, daß das Christenthum die schlechthin beste, die absolute Religion sei. Zu diesem Ziele würde aber auch der im Circel sich bewegende Beweis nicht führen, welchen man etwa mittelst eines erst vom Christenthum selbst entnommenen Begriffs der vollkommenen Religion vollziehen möchte. Es bliebe also nur der philosophische und geschichtliche Weg übrig (S. 652 ff.). Mit religionsphilosophischer Methode habe die wissenschaftliche Apologetik — welche also, in den Anfang des Systems der theologischen Wissenschaften gestellt, die Verbindung mit der Philosophie, mit der Wissenschaft überhaupt gewähre und den wissenschaftlichen Grund aller theologischen Disciplinen bilde — den Beweis zu liefern, wie das Christenthum gerade an der geschichtlichen Stelle, wo es eingetreten sei, als nothwendig und allem wahren Bedürfniß genügend, als die Erfüllung aller Weissagung, als die Vollendung nach aller auch im Heidenthum vorhandenen Vorbereitung sich darstelle.

Wie sehr hier die Schleiermacher'schen Sätze sich geltend machen, bedarf eines besondern Nachweises nicht. Aber Fechler folgt der Schleiermacher'schen Spur, nicht ohne mehrfach abzuweichen. Aufgabe und Methode der Apologetik faßt er enger, be-

stimmter. Völlig richtig, den wesentlichen Absichten aller Apologeten entsprechend und, wie wir oben sahen, der auch bei Schleiermacher in der Tiefe liegenden Anschauung gemäß richtet sich bei Fehler die Apologetik auf den Gegenstand des Beweises, daß das Christenthum die absolute Religion sei. Aber indem er wiederholt sagt: „Die Apologetik ist dieser Beweis“, bringt er eine Unklarheit zuwege, die nicht bloß in einem Fehler des Ausdrucks zu suchen ist. Dieser Aussage parallel steht ja die andere: „Die Apologetik ist nach Inhalt und Methode nichts Anderes als philosophische Religionsgeschichte.“ Denn die religionsphilosophische Erörterung des Christenthums, welche wie bei Schleiermacher ihren Standpunkt über dem Christenthum nimmt, ist nach Fehler an sich selbst der Beweis dafür, daß dasselbe in der Fülle der Zeiten eingetreten und als die absolute Religion für alle Zeiten anzusehen sei. Aber ich scheue mich nicht, zu urtheilen, daß auf diese Weise eine Apologetik zu Stande kommt, welche den ihr zugemutheten Beweis in Wahrheit nicht leisten kann und welche den Charakter einer theologischen Wissenschaft gar nicht mehr bewahrt: jenes Erste nicht, weil aus der religionsphilosophischen Betrachtung der Geschichte sich nicht mehr ergeben kann, als daß das Christenthum an der Stelle, wo es eintrat, sein geschichtliches Recht, seine sittliche Nothwendigkeit hatte, wobei aber die Frage offen bleibt, ob nicht, wenn auch das Christenthum seinen Dienst gethan, eine neue, vollkommnere Religion nachfolgen werde; und das Zweite nicht, weil — um einem vermeintlich fehlerhaften Cirkel zu entgehen — nicht aus dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums Inhalt und Form des Beweises erhoben wird. Nein, wenn das Christenthum wirklich die absolute Religion ist, so muß auch der apologetische Beweis dafür in ihm selber und sonst nirgends liegen; dann muß auch die Apologetik eine theologische Wissenschaft, von einem dem christlichen Leben und Denken zugehörigen Principe getragen sein und, unbeschadet ihrer Wissenschaftlichkeit und insbesondere ihres freien Verhältnisses zur Philosophie, ihre eigenthümliche Aufgabe mit eigenthümlichen Mitteln lösen.

Haben wir bisher gesehen, inwiefern Fehler bei der Bestimmung des Begriffs der Apologetik der Schleiermacher'schen Spur folgt, so ist es nicht minder lehrreich, zu betrachten, wie er sich, indem er die Stellung der Apologetik zu den übrigen theologischen Disciplinen beschreibt, zu Schleiermacher verhält. Daß er gleicherweise die Apologetik an die Eingangspforte zu dem System der theolo-

gischen Wissenschaften stellt, haben wir schon bemerkt. Aber auch die fortwährende Beziehung der Apologetik zu allen übrigen Theilen der Theologie, bis zur praktischen Theologie hin, beschreibt er wesentlich nach Schleiermacher'scher Art. In der historischen Theologie setzt die Apologetik sich fort (S. 660); in der Dogmatik und Ethik wird der in der absoluten Religion liegende Gehalt entfaltet, nachdem in der Apologetik die einfache Grundwahrheit, der Standpunkt selbst begründet ist (S. 661); die praktische Theologie endlich stellt die Kunstregeln für die Behandlung des von der Apologetik fixirten Gegenstandes auf. Insbesondere, sagt Vechler in beachtenswerthem Anschluß an Schleiermacher, habe die Theorie der Mission oder des Strebens, Mitglieder anderer frommer Gemeinschaften hereinanzuziehen, ihre Principien aus der Apologetik zu entnehmen. „Wie die Apologetik die Religionen als Versuche auffaßt, den Begriff der Religion zu verwirklichen, welche aber ihrer Einseitigkeit wegen, d. h. weil sie nur je eine Seite der Religion überwiegend verwirklichen und in sich darstellen, weiter getrieben werden, bis sie im Christenthum ihren Ruhepunkt und ihre Befriedigung finden, so hat die Missionsthätigkeit in den Religionen Wahrheit anzuerkennen und, an diese Wahrheit anknüpfend, zu der christlichen Religion als der vollkommen wahren weiter zu führen. Die Mission muß, praktisch und in der Anwendung auf das Besondere und Einzelne, dasselbe sein, was die Apologetik wissenschaftlich und im großen Ganzen ist“ (S. 661 f.).

Schließlich faßt Vechler das Verhältniß der Apologetik zur „Methodik der christlichen Apologie“ ins Auge. Daß diese Methodik, sofern sie der praktischen Theologie zufalle, von der Apologetik abhängig sei, erklärt er für selbstverständlich, aber er lehnt die von Schleiermacher geäußerte Ansicht, daß die theoretische Apologetik erst in apologetischen Leistungen ihre Bestimmung vollende und nur um dieser willen aufgestellt werde (vgl. Kurze Darst. S. 66, Anm.) ab, weil die Ansicht fehlerhaft sei, daß überhaupt die Theologie ihren Zweck bloß in der Leitung der Kirche, also in der Praxis habe. Es scheint mir, daß hier, wo die äußerste Spitze der Vechler'schen Gedanken heraustritt, auch das Unhaltbare in denselben am deutlichsten sich zeigt. Schleiermacher hatte von seinem Standpunkte aus ganz richtig nicht nur seine Apologetik von der klerikalischen Thätigkeit der Apologie, d. h. von dem Bestreben, auch Andere für die christliche Glaubensweise zu gewinnen, unterschieden, sondern auch auf eine kaum in der Ausbildung begriffene Technik für dies Bestreben hin-

gewiesen, eine Technik, welche wir jetzt als eine der praktischen Theologie zugehörnde Theorie der Mission verstehen dürfen. Aber Schleiermacher hatte auch dem wahrhaft apologetischen Momente in seiner übrigens als theologische Principienlehre verstandenen Apologetik insoweit sich hingeeben, daß er nicht nur jenes klerikalische Bestreben sammt der künftigen Technik für dasselbe aus seiner Apologetik schöpfen ließ, sondern auch geradezu erklärte, daß die Apologetik in der Apologie ihre Vollendung, gleichsam ihre Frucht, habe. So blickte die Schleiermacher'sche Apologetik nach der praktischen Theologie hin. Anders liegt die Sache bei Vechler. Seine „Methodik der Apologie“, welche, sofern sie der praktischen Theologie zufällt, allerdings von seiner Apologetik abhängig sein soll, ist doch nicht identisch mit der Schleiermacher'schen „Technik der Apologie“, sondern die Mission und die Theorie derselben erscheint bei Vechler noch neben seiner Apologetik und neben seiner Methodik der Apologie. Wir sind hier im Gegensatze zu Vechler demjenigen, was mir das Richtige zu sein scheint, so nahe, daß ich es nicht unterlassen kann, schon hier, nicht ohne meiner weiteren Erörterung vorzugreifen, darauf hinzuweisen, wie sehr es sich zu empfehlen scheint, im Unterschiede von der in den Anfang des Systems der theologischen Wissenschaften zu stellenden theologischen Principienlehre, eine Apologetik, d. h. eine wissenschaftliche Theorie (Methodik, Technik) der Apologie, als einen Theil der praktisch-theologischen Wissenschaften anzuerkennen. Ob und wie eine so verstandene Apologetik von einer jedenfalls der praktischen Theologie zugehörenden Missionstheorie sich unterscheide, werden wir unten genauer untersuchen; aber wenn die Apologetik die Theorie der Apologie, d. h. des Beweises für die absolute Dignität der christlichen Religion, ist und wenn die Mission gerade darin ihr Recht und ihre Pflicht hat, daß sie alle noch draußen Stehenden in die Gemeinschaft der absoluten Religion hereinzuziehen unternimmt, so wird uns das geschwisterliche Verhältniß zwischen Apologetik und Missionstheorie unschwer einleuchten. —

Rehren wir aber zu unserer historisch-kritischen Untersuchung zurück, so begegnet uns nach Vechler zunächst Haenell mit der schon oben genannten Abhandlung, in welcher er die Apologetik als die Wissenschaft von dem der Kirche und der Theologie gemeinsamen Grunde bestimmt. Zur Theologie, sagt er, gehöre eine Gruppe von kirchen-normirenden Disciplinen (Hermeneutik, biblische Theologie, Dogmatik u. dergl.), ferner eine andere Gruppe von kirchenleitenden und eine

dritte von kirchengeschichtlichen Disciplinen. Sollte aber die so gegliederte Theologie ihre Aufgabe sicher lösen, so müsse eine kirchenbegründende Disciplin, nämlich die Apologetik, vorangehen. Diese habe nachzuweisen, daß die Theologie, indem sie nicht von einem Wissen, sondern von einem bestimmten religiösen Glauben ausgehe, dennoch auf den Charakter einer Wissenschaft Anspruch habe (a. a. O. S. 589), ein Nachweis, welcher (S. 596) noch genauer so formulirt wird: die kirchenbegründende Disciplin habe die Richtigkeit der im unmittelbaren subjectiven Glauben gegebenen Ueberzeugung, daß nämlich das Christenthum die auf einer besonderen Offenbarung Gottes beruhende, absolut vollkommene Religion sei, wissenschaftlich zu erweisen, oder auch so (S. 619): „Die Apologetik ist die Wissenschaft von dem unmittelbar durch den heiligen Geist gewirkten subjectiven Glauben an Christum, als dem der Kirche und der Theologie gemeinsamen Grunde.“ Die *fides qua creditur* (S. 625) erscheint als der gemeinsame Grund der Kirche und der Theologie, als eigentlicher Gegenstand der Apologetik. Die Unklarheit, welche diesen keineswegs einheitlichen Begriffsbestimmungen anhaftet, wird dadurch noch vergrößert, daß Haenell in einer gewissen Abhängigkeit nicht nur von Schleiermacher, sondern auch von Sack und Bechler der so verstandenen Apologetik, die er lieber „philosophische Theologie“ nennen möchte (S. 604. 615), zumuthet, den derselben auferlegten Beweis mit religionsphilosophischen und geschichtlichen Mitteln zu führen (S. 621 f.).

Einen gewissen Abschluß empfangen diese Verhandlungen über den Begriff und die encyklopädische Stellung der Apologetik durch den oben angeführten Aufsatz von Kienlen, namentlich insofern, als der Verfasser richtig wahrgenommen hat, wie die Apologetik dahin strebt, von der theologischen Principienlehre sich abzusondern und demgemäß, als selbstständige Wissenschaft, vom Eingange des Systems der theologischen Disciplinen fortzurücken und ihren Platz im Gebiete der praktischen Theologie zu gewinnen. Aber es ist merkwürdig, daß Kienlen, so viel ich weiß, keinen Beifall gefunden hat. Ich glaube, daß er im Wesentlichen das Richtige getroffen hat und daß es nicht schwer ist, das Schiefe und Irrige, welches er einmischt, auszuscheiden.

Indem er nach Schleiermacher's Vorgange die Apologetik mit der Polemik zugleich ins Auge faßt, begeht er zunächst den Fehler, daß er, im ausdrücklichen Gegensatz zu Schleiermacher, der Polemik und in Folge davon auch der Apologetik eine schiefe Richtung

anweist. Treffend hatte Schleiermacher gesagt, daß die Apologetik nach außen, die Polemik nach innen blicke, und damit hatte er insbesondere die Polemik, unter welcher man bis dahin die confessionelle Kriegskunst verstanden hatte, zu einer nothwendigen und würdigen Wissenschaft erhoben; denn es entspricht einem wahren Lebensbedürfniß der Kirche, daß sie den kritischen Blick und die strafende, heilende Hand auf ihre eigenen Zustände, auf ihre inneren Schäden richte. Die für diese nach innen wirkende kirchliche Thätigkeit erforderliche wissenschaftliche Kunstlehre hatte Schleiermacher Polemik genannt. Dem gegenüber ist es sehr unerheblich, wenn Rienlen, auf die Etymologie der Namen Apologetik und Polemik gestützt, den Einwand macht, daß keine Vertheidigung ohne Angriff und umgekehrt zu denken sei, und wenn er so, die Schleiermacher'schen Bestimmungen beiseitigend, zu der Behauptung gelangt (a. a. O. S. 896): „Die confessionelle Apologetik ist eine Seite der Polemik (*theologia controversa*) und es muß also gesagt werden: die Apologetik richtet sich nach außen im weitern Sinne, nach außerhalb des Christenthums, die Polemik nach außen und nach innen im engern Sinne, nach außer- oder innerhalb der Sonderkirche, daher auch die beiden Kategorien der Polemik bei Schleiermacher, Indifferentismus und Separatismus (besser Individualismus), in die Apologetik fallen; ein Indifferentist und ein Individualist stehen außerhalb des Christenthums.“ Solche Sätze dienen freilich nicht dazu, dasjenige, was sonst mit größerem Rechte abweichend von Schleiermacher gesagt wird, zu empfehlen; wir wollen uns aber durch die Fehler, welche Rienlen begeht, nicht abhalten lassen, das von ihm richtiger Ausgesprochene anzuerkennen. Im Anschluß an Sack und in gewissem Sinne auch an Haenell lehrt Rienlen, die Apologetik sei die Wissenschaft von dem Grunde der Kirche, die kirchengründende Disciplin, und als solche stehe sie nicht sowohl am Eingange der Theologie überhaupt als vielmehr am Eingange der praktischen Theologie. „Nachdem die biblische Theologie gezeigt hat, was biblisch, die symbolische, was das Gemeinsame aller Kirchen ist, die dogmatische aber über beides die individuelle Ueberzeugung fixirt hat, setzt die apologetische fest, was künftig allgemein in den christlichen Kirchen gelten soll, und zeigt, warum es gelten kann. Wir definiren sie als die Wissenschaft der Aufstellung und Vertheidigung der Principien der allgemein christlichen Lehre, welche jeder christlichen Kirche zu Grunde liegen müssen“ (S. 901). Sie ist also nach Rienlen der allgemeine Theil der

kirchlichen, nicht der theologischen, Principienlehre, deren specieller Theil nichts Anderes als die Polemik ist, d. h. „die Wissenschaft von der Aufstellung und Vertheidigung der Principien der confessionell-christlichen Lehre, welche einer bestimmten Sonderkirche zum Grunde liegen müssen. Während die Symbolik zeigt, was confessionell ist, zeigt die Polemik, was es künftig sein soll und warum es sein kann“ (S. 902).

Alle einzelnen Punkte in dieser Darstellung Rienlen's billige ich keineswegs, aber eine von ihm vertretene Ansicht stellt sich mir als ebenso wichtig wie wohlberechtigt dar: die Scheidung der in den Eingang der Theologie gehörenden, von Rienlen freilich nicht genauer beschriebenen theologischen Principienlehre von derjenigen kirchlichen Principienlehre, welche er als Apologetik in Verbindung mit der — von ihm falsch beschriebenen — Polemik in den Eingang zur praktischen Theologie stellt. Rienlen's Ausführung ist mir in ihren richtigen und in ihren unrichtigen Momenten ein willkommenes und ermuthigendes Zeugniß dafür, daß ich in meiner obigen historisch-kritischen Uebersicht über den Weg, welchen der Begriff der Apologetik bei seiner Entwicklung durchlaufen hat, im Wesentlichen nicht unzutreffend geurtheilt habe. Das Ziel, zu welchem die Apologetik durch ihre eigene Bewegung hingetrieben wird, hat Rienlen, möchte ich sagen, schon in der Nähe gesehen. Ich weiß mich mit ihm auf demselben Wege. Er soll mir ein Erfolg verheißender Genosse meines Strebens sein. Es ist mir lieb, daß ich, nachdem ich gerade ihm zuletzt begegnet bin, versuchen darf, ob es mir gelingen wird, das oft verfehlte Ziel endlich zu erfassen.

Vor allen Dingen wünsche ich, gestützt auf meine ganze bisherige Darstellung, den wesentlichen Unterschied zwischen theologischer Principienlehre und christlicher Apologetik zur Anerkennung zu bringen. Jene hat die Wissenschaftlichkeit der Theologie im Ganzen und aller einzelnen theologischen Disciplinen im Besondern zu sichern und zu beweisen; diese hat es mit dem Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion, und zwar für die absolute Wahrheit, mithin die Allein- und die Allgemeingültigkeit derselben, zu thun. Jene geht also allen-besonderen theologischen Wissenschaften, den Zusammenhang derselben mit der Wissenschaft überhaupt wahrend, voraus; diese steht dagegen im Schlußtheile des Systems der Theologie, weil sie die biblisch-theologische, die geschichtliche und die systematische (dogmatisch-ethische) Darstellung des Christenthums, dessen Wahrheit nun aus-

drücklich erwiesen werden soll, voraussetzt und weil mit dem Bewußtsein von der absoluten Wahrheit der christlichen Religion nothwendigerweise das — mit Schleiermacher zu reden, klerikalische — Bestreben, auch Andere in diese Gemeinschaft herüberzuziehen, verbunden ist, mithin die Apologetik die Zusammenordnung mit denjenigen der praktischen Theologie zugehörigen Disciplinen suchen muß, welche die wissenschaftlichen Kunstregeln für jenes klerikalische Bestreben aufstellen. Ich werde also die theologische Principienlehre in den Eingang des Systems der Theologie verweisen, die Apologetik dagegen den praktisch-theologischen Wissenschaften zuzählen.

Von der theologischen Principienlehre noch weiter zu reden, habe ich nur insofern nöthig, als es mir darauf ankommt, den Begriff derselben, im Unterschiede von dem der Apologetik, anschaulicher zu machen. Jede Wissenschaft hat ihre eigenen Principien, welche aus der Natur ihres Gegenstandes sich ergeben. Aber es giebt allgemeine, der Wissenschaft überhaupt eigene und für jede besondere Wissenschaft maßgebende Principien, welche nur dann im besonderen Falle eine Anwendung nicht gestatten würden, wenn die Natur des betreffenden besondern Gegenstandes eine wahrhaft wissenschaftliche Behandlung nicht zuließe. In diesem Falle würde aber die Nichtanwendbarkeit der allgemeinen Principien der Wissenschaft eben nur beweisen, daß die angebliche besondere Wissenschaft mit Unrecht diesen Namen in Anspruch nähme. Die Principien über Quellenforschung, über Kritik, über Systematisirung, über Methodologie muß jede besondere Wissenschaft, welche dies in Wahrheit sein will, dermaßen aufstellen, daß in der Besonderheit, welche sich aus der Natur ihres eigenthümlichen Gegenstandes ergibt, die Allgemeinheit der Wissenschaftlichkeit überhaupt sich concretisirt. Keine besondere Wissenschaft, wenn sie anders in dem Reigen der Wissenschaften ihre anerkannte Stellung bewahren will, darf also eine Principienlehre aufstellen, welche die wesentliche Analogie mit der Principienlehre jeder andern wahren Wissenschaft verleugnet. Deshalb werden wir z. B. den kühnen und sinnvollen Gedanken Ehrenfeuchter's (vgl. die oben citirte Abhandlung in den Jahrb. für deutsche Theologie), daß die Logologie, die Lehre von dem uranfänglichen Worte, den Anfang der Theologie, die theologische Principienlehre, bilde, nicht gutheißen können. Wir dürfen die Logologie als das Centrum der Theologie betrachten; aber wollen wir die Wissenschaftlichkeit unserer Theologie überhaupt und unserer Logologie insbesondere aufweisen, so müssen wir eine theologische Principienlehre

haben, durch welche der wissenschaftliche Ausbau auch unserer Logologie geregelt wird.

Die theologische Principienlehre denke ich mir neben der (formellen) Encyclopädie als vorbereitende Einleitung zu dem eigentlichen System der theologischen Wissenschaften. Aus der Encyclopädie gewinnen wir den nöthigen Ueberblick über die Gliederung des ganzen Systems, über die besonderen Aufgaben der einzelnen Disciplinen und die planvolle Gestaltung derselben. Daneben steht die theologische Principienlehre, um die wissenschaftliche Art derjenigen Grundsätze, nach welchen die Leistungen der mannichfaltigen und doch einheitlichen theologischen Disciplinen vollzogen werden sollen, beständig zu regeln. Handelt es sich z. B. um die Gruppe der biblisch-theologischen Wissenschaften, in welcher wir der Encyclopädie zufolge die sogenannte Einleitungswissenschaft oder die Geschichte der heiligen Urkunden, die Hermeneutik, die biblische Archäologie u. s. w. finden, so muß uns die theologische Principienlehre zeigen, wie die allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätze der historischen und grammatischen Kritik und Exegese hier ihre eigenthümliche, der Natur des Gegenstandes angemessene, dabei aber ihre allgemeine wissenschaftliche Art nicht verleugnende Anwendung finden. Die theologische Principienlehre wird dem wissenschaftlichen Ausleger der heiligen Schrift diejenigen Grundsätze darbieten, welche er nicht verletzen darf, wenn anders seine theologische Leistung von Seiten der philologischen Wissenschaft als ebenbürtig respectirt werden soll; aber die theologische Principienlehre wird dem biblischen Exegeten nicht bloß philologische Lehnsätze überliefern, sondern weil es sich um heilige Schriften, um Reden handelt, die in einzigartiger Weise des göttlichen Geistes voll sind, so wird die theologische Principienlehre dem biblischen Exegeten Grundsätze an die Hand geben, welche wissenschaftlich, philologisch, geschichtlich bleiben, obwohl sie dem Wunder der Inspiration Rechnung tragen. Geht dies nicht an, kann oder darf die theologische Principienlehre das nicht leisten — und zwar deshalb, weil das Wunder ungeschichtlich und die wunderbare Rede eines Menschen jedem wissenschaftlichen Verstandniß unzugänglich ist —, dann sind wir mit unserer Theologie an dem von Strauß bezeichneten Punkte, nämlich am Banterott. Für unseren gegenwärtigen Zweck mögen diese Andeutungen über den Begriff der theologischen Principienlehre genügen. Darf diese einleitende, auf alle theologischen Wissenschaften hinblickende Disciplin in dem angedeuteten Sinne bestehen, so wird sie jedenfalls mit der

Apologetik, zu welcher wir uns nun wenden, nicht in Collision gerathen.

Der Begriff und die encyclopädische Stellung der Apologetik ist aber nicht klar und sicher zu bestimmen, wenn wir nicht zugleich über die Polemik ins Reine kommen. Dies ist uns durch Schleiermacher leicht gemacht. Ihm verdankt die neuere Theologie die nicht wieder verdunkelte Erkenntniß, daß die Kirche einer besondern Wissenschaft bedarf, vermöge deren sie sicher in den Stand gesetzt wird, die bei ihrer eigenen geschichtlichen Entwicklung hervortretenden Mißbildungen, Schäden und falschen Bestrebungen richtig zu beurtheilen und zu bekämpfen. Hier haben wir die nach dem Innern der Kirchengemeinschaft hinggerichtete Polemik. Wenn wir aber dies im Wesentlichen von Schleiermacher annehmen, so werden wir leicht inne werden, daß wir an dieser Polemik eine praktisch-theologische Wissenschaft haben. Unverkennbar handelt es sich hier um ein wissenschaftlich verstandenes, begründetes und geregeltes Einwirken auf das wirkliche Leben der Kirche. Deshalb scheint mir Lücke vollkommen im Rechte zu sein, wenn er der in Schleiermacher's Sinne verstandenen Polemik ihre Stelle bei den Disciplinen der praktischen Theologie zuweist (Stud. und Krit. 1839, S. 259 ff.).

Die Apologetik ist nicht im Stande gewesen, — das dürfen wir wohl als anerkannt betrachten — die von Schleiermacher ihr zugesellte Schwester, die Polemik, an ihrer Seite im Eingange des theologischen Systems festzuhalten. Wie, wenn jetzt die Apologetik, anstatt an ihrer vereinsamten und — wie mir scheint — unrichtigen Stelle zu verharren, der Polemik nachfolgen und in das Gebiet der praktischen Theologie gleichfalls übersiedeln müßte? Was die Apologetik bislang an der von Schleiermacher ihr angewiesenen Stelle zurückgehalten hat, ist in der That der Irrthum, daß dieselbe mit der theologischen Principienlehre identisch sei. Sieht man aber der Principienlehre ihre eigene, reinlich bestimmte Aufgabe und versteht man die Apologetik dem Namen und der Geschichte dieser Disciplin gemäß, so scheint es mir nicht nur unbedenklich, sondern vollkommen richtig und nothwendig zu sein, daß man die Apologetik in den Organismus der praktisch-theologischen Disciplinen einfüge.

Aus dem Wesen der kirchlichen Gemeinschaft, aus der heiligen und heilsamen Natur der geistlichen und göttlichen Güter und Kräfte, welche in der Kirche vorhanden sind, ergiebt sich nothwendig eine nach innen und nach außen gerichtete Wirksamkeit der Kirche zu dem Zwecke,

den ihr zu treuer Verwaltung anbefohlenen Schatz von Gnade und Wahrheit zu bewahren, zur Anerkennung zu bringen, mitzutheilen und fruchtbar zu machen. Die Kirche weiß sich als die Haushalterin eines vollkommenen und eben deshalb für alle Menschen bestimmten Gutes. Es ist der göttliche Beruf der Kirche, ihr Licht in der Weise auf den Leuchter zu stellen, daß es nicht allein denen, welche schon im Hause sind, leuchte, sondern auch in die Finsterniß derer, die noch draußen in Todeschatten sitzen, hinausstrahle. Die Kirche treibt innere und äußere Mission. In beiden Beziehungen bedarf sie einer theologischen Disciplin, nämlich einer Theorie der innern und einer Theorie der äußern Mission, und die seit Schleiermacher's grundlegenden Arbeiten in reicher Entwicklung begriffene Wissenschaft der praktischen Theologie hat es namentlich in den letzten Jahren nicht an sich fehlen lassen, das Eine wie das Andere zu leisten. Mir scheint nun, daß mit der Theorie der innern Mission die Polemik und mit der Theorie der äußern Mission die Apologetik als natürliche Gehülfsfächer sich verbinden müssen.

Die äußere Mission hat ihre Wahrheit, ihr Recht und ihre Zuversicht allein in dem Bewußtsein, daß das Christenthum die absolute, in sich selbst vollkommene und deshalb für alle Menschen bestimmte Religion sei. Äußere Mission treibt die Kirche nur kraft des der absoluten Religion innewohnenden Universalismus. Bedarf die Kirche, die freilich ihre Missionsarbeit längst getrieben hatte, ehe ihr wissenschaftliches Selbstbewußtsein zu dem Versuch einer Missionstheorie führte, dennoch um der Klarheit und Sicherheit ihrer missionirenden Praxis willen einer wissenschaftlich gearteten Missionstheorie, so ist mit gleichem Rechte zu sagen, daß die apologetische Praxis der Kirche, welche von jedem Missionar täglich geübt wird, sich auf eine apologetische Theorie stützen müsse, welche die wissenschaftliche Begründung zu jener schon aus dem vollen Leben der Kirche sich ergebenden Praxis der Apologie darbietet.

So kommen wir durch das gegenwärtige Raisonnement zu demselben Punkte, welchen wir vorhin auf unserem historisch-kritischen Wege gewonnen hatten. Die Apologetik erscheint uns als die praktisch-theologische Wissenschaft von der Apologie. Die Apologie ist die Praxis, welche im geschichtlichen Leben vorangeht; die Apologetik ist die wissenschaftlich gestaltete Theorie derselben, welche erst nach jener sich bilden kann. Aus dem der Kirche und jedem einzelnen Gläubigen von Haus aus eigenen Bewußtsein, daß das Christenthum die absolute

und universale Religion sei, ergibt sich von selbst die praktische Leistung der Apologie. Wenn aber dies fromme Bewußtsein, ohne deshalb von seiner Frömmigkeit etwas einzubüßen, sich wissenschaftlich erfaßt und bildet, so entsteht die Apologetik, als die Theorie des Beweises für die absolute und universale Dignität des Christenthums. Diese Apologetik darf nie etwas Anderes als eine wissenschaftliche Theorie sein; die nach Maßgabe dieser Theorie vollzogene Leistung, die Apologie, kann aber in unwissenschaftlicher und in wissenschaftlicher Gestalt auftreten. Hat es der Apologet, welcher immer bei dem wissenschaftlichen Apologetiker in die Schule gehen muß, mit solchen Gegnern zu thun, welche aus unwissenschaftlichen Gründen die absolute und universale Bedeutung der christlichen Religion bestreiten, so wird die Apologie in unwissenschaftlicher Weise sich darstellen müssen; werden aber von denen, die außerhalb der christlichen Gemeinschaft stehen, wissenschaftlich geartete Gründe gegen das Christenthum vorgebracht, so wird auch die praktische Leistung des Apologeten in wissenschaftlicher Rüstung auftreten müssen. Auch der Missionar, welcher mit Juden und Heiden verkehrt, kann in den letzteren Fall kommen — und wenn die Apologeten des Mittelalters bessere Apologetiker gewesen wären, möchten sie den gebildeten Juden und Muhammedanern gegenüber leicht besser gestanden haben — vorzugsweise aber wird in dem letzteren Falle derjenige Apologet sich befinden, welcher seine Widersacher innerhalb des christlichen Bildungsgebietes selbst hat. Hier stoßen wir auf ein unnatürlich verschobenes Verhältniß, welches um seiner inneren Unwahrheit willen am wenigsten geeignet ist, uns in der bisher vorgelegten Anschauungsweise irre zu machen. Wenn inmitten der Christenheit Männer auftreten, welche nicht sowohl unter Festhaltung des wesentlich christlichen Grundes nach dieser oder jener Seite hin abirren, als vielmehr gegen den Grund selbst ihre Angriffe richten und den absoluten Werth des Christenthums bestreiten, so muß sich die Kirche ihre Waffen wider solche Gegner nicht von der Polemik, sondern von der Apologetik reichen lassen. Hier tritt der sonderbare, regelwidrige Fall ein, daß die Apologetik, anstatt ihrem Begriffe gemäß gegen außerkirchliche Feinde sich zu richten, vielmehr solche Gegner ins Auge fassen muß, welche durch Taufe und durch äußerliche Zugehörigkeit als Mitglieder der Kirche sich ausweisen, welche auch aus dem eigenen Haushalte der Kirche selbst mancherlei Mittel zum Kampfe gegen die Wahrheit und das Leben der Kirche entnehmen, aber gerade durch ihren grundstür-

zenden Angriff den Beweis dafür liefern, daß sie innerlich der Kirche völlig entfremdet sind und vielleicht feindseliger als Juden und Heiden ihr gegenüberstehen. Handelt es sich um innerkirchliche Irrungen, wie Orthodoxismus, Rationalismus, Hierarchismus, Mysticismus, Separatismus, Pietismus u. dgl., so muß die christliche Polemik Mittel und Wege zeigen, solcher Mißverständnisse und Mißbildungen mächtig zu werden; aber dem Atheismus, dem Pantheismus, dem Materialismus stellt sich nicht die Polemik, sondern die Apologetik gegenüber. Die Polemik kann beständig aus einem gewissen concessum christlicher Art argumentiren; es giebt immer einen christlichen Glaubensgrund, auf welchem der Polemifirende mit seinem Gegner zusammensteht. Die Apologetik aber muß dem streitenden Diener der Kirche die Erinnerung mitgeben, daß er seine Gegner niemals auf einem gemeinsamen christlichen oder kirchlichen Grund und Boden finden werde; das Gemeinsame, welches hier von vorn herein gegeben ist, ist das Menschliche.

Wir lassen uns also durch die widernatürliche Erscheinung, daß etwa in dem eigenen Gebiete des Christenthums Gegner desselben, wie sie billigerweise nur außerhalb desselben erwartet werden sollten, sich erheben mögen, die durch Schleiermacher begründete Erkenntniß, daß die Apologetik ihre Richtung nach außen hat, nicht trüben. Ist sie aber ihrem wesentlichen Begriffe nach die aus dem selbstbewußten Leben der Kirche erwachsende Wissenschaft, welche zu dem in der Apologie wirklich geleisteten Beweise, daß das Christenthum die absolute und universale Religion sei, das Material darbietet, sichtet, ordnet und dazu das Beweisverfahren regelt, so unterscheidet sie sich jedenfalls vollkommen klar einerseits von der theologischen Principienlehre, durch welche die Wissenschaftlichkeit der Theologie und der einzelnen theologischen Disciplinen, einschließlich der Apologetik selbst, begründet wird, und andererseits von der Polemik, als der wissenschaftlichen Theorie von der Beseitigung der innerkirchlichen Mißbildungen. Alsdann aber hat die so verstandene Apologetik ihren Platz in der praktischen Theologie mit demselben Rechte wie die Polemik zu beanspruchen. Und die Zusammenstellung von Apologetik und Theorie der äußern Mission wird man, glaube ich, leichter billigen als die Zusammenstellung von Polemik und Theorie der innern Mission. Immerhin aber würde jenes Erste von diesem Zweiten, welches ich nur gelegentlich zur Sprache bringe, unabhängig sein. Die Theorie der äußern Mission muß sich von vorn herein auf die

Apologetik gründen, weil diejenige Erkenntniß, für welche die Apologetik den Beweis führen lehrt, nämlich die Erkenntniß von dem absoluten und universalen Charakter des Christenthums, das entscheidende Motiv für diese Missionsthätigkeit der Kirche ist.

Um ihres Begriffes willen muß ich also der Apologetik ihren Platz in der Reihe der praktisch-theologischen Disciplinen anweisen. Schließlich möchte ich aber noch darauf aufmerksam machen, wie auch um ihres wesentlichen Inhaltes willen unsere Wissenschaft einen andern Platz nicht wohl einnehmen kann. Im System folgt sie den biblischen, historischen und systematischen Wissenschaften nach, weil sie den Stoff derselben voraussetzen muß.

Das ganze Beweisverfahren, zu welchem die Apologetik Anleitung geben soll, ist von einem gewissen Circelschluß, der aber eben kein *circulus praeus* ist, durchzogen. Ein Argument, welches selbst höher stünde als das Christenthum, giebt es nicht. Gleichwie Christus der wahrhaft entscheidende Zeuge seiner selbst war, da er auf Erden wandelte, so trägt auch fortwährend das Christenthum die leztthin entscheidende Beglaubigung in sich selbst. Es läßt sich nicht von außen her durch danebenstehende Argumente andemonstriren, sondern in der von demselben ausgehenden Beweisung des Geistes und der Kraft liegt der wahrhaft durchschlagende Beweis für seine göttliche Wahrheit und für seinen vollkommenen Werth. Demgemäß wird die Apologetik, als die Theorie einer der Natur des Gegenstandes entsprechenden kunstgerechten Beweisführung für die göttliche Wahrheit des Christenthums, die lebendige Gestalt desselben, wie sie sich in den heiligen Urkunden, in der ganzen geschichtlichen Entwicklung und Wirkung und in der systematischen Fixirung darbietet, voraussetzen müssen, indem der Apologetik nur die Aufgabe zufällt, die Kraft des Selbstzeugnisses, welche jener gottmenschlichen Gestalt des Christenthums innewohnt, zu bemessen und zur Wirkung zu bringen. Dies scheint mir die eigentliche Seele der Apologetik zu sein. Alle besondern Elemente in derselben empfangen erst von hier aus Bedeutung und Leben. Das ganze Material der Apologetik ist nur kraft jenes Grundgedankens zu einem harmonischen Bauwerke zusammenzufügen. Wesentlich neu ist das Material der Apologetik im Vergleich zu den vorangehenden Disciplinen nicht; eigenthümlich ist ihr nur die Art und Weise, wie sie dasselbe, ihrem eigenthümlichen Zwecke entsprechend, verarbeitet. Ist es doch auch nicht die Meinung bei der encyclopädischen Gliederung der immer systematisch verbundenen theologischen

Disciplinen, daß jede einzelne in dem ihr angewiesenen Gebiete derart wirthschaften sollte, als wenn sie von ihren Nachbarinnen nichts wüßte. Ueber die nothwendigen und heilsamen Grenzscheiden hinüber reichen sie einander die Hände und arbeiten einander in die Hände. Durch das System der theologischen Wissenschaften bewegt sich in ununterbrochenem Kreislaufe ein einheitliches Leben. In gewissem Sinne kann man sagen, daß jede einzelne Wissenschaft alle anderen voraussetze. Oder würde etwa der Ereget wahrhaft Befriedigendes leisten können, wenn er ohne kirchengeschichtliche, dogmatische, ethische und praktisch-theologische Bildung an seine eigenthümliche Aufgabe ginge? So meine ich auch, daß die biblische Theologie, die Kirchengeschichte, die Dogmatik und die Ethik ihre besonderen Leistungen freilich ohne apologetische Absicht und deshalb, ohne in das Gebiet der Apologetik hinüberzugreifen, aber gewiß nicht ohne apologetische Voraussetzung vollziehen. Jene im System vorangehenden Disciplinen arbeiten nicht in Ungewißheit darüber, ob sie vielleicht vergeblich arbeiten, sondern sie haben bei ihrer Arbeit und durch dieselbe das völlig sichere Bewußtsein von der göttlichen Wahrheit und Kraft des bearbeiteten Stoffes. Aber dies Bewußtsein strebt nach klarer Rechen-schaft über sich selbst; jene besonderen theologischen Wissenschaften drängen auf eine Apologetik hin, welche dies mit dem Leben derselben unmittelbar gegebene Bewußtsein zum Gegenstande gleichmäßig wissenschaftlicher Untersuchung macht, die Wahrheit und Klarheit desselben begründet und beweist.

Sehen wir uns das eine oder andere Kapitel der so verstandenen Apologetik darauf an, was sie entlehnt oder voraussetzt und was sie eigenthümlich besitzt. Anfang, Mitte und Ende des Christenthums ist Christus selbst. Hat er keine gottmenschliche Wahrheit, so hat sie das Christenthum auch nicht. Ist in ihm selbst nicht die absolute Offenbarung des göttlichen Heils und Lebens, so ist das Christenthum nicht die absolute und universale Religion. Woher hat nun die Apologetik das treue Christusbild, in welchem sie die gottmenschlichen Züge aufweisen kann? Woher nimmt sie die Kunde von der Gnade und Wahrheit, die in Christo erschienen sind, woher die Erfahrung von der Kraft des Wortes und des Werkes Christi, woher die Einsicht in die Bedeutung des Lebens, Sterbens und Auferstehens Christi? Die Apologetik gewinnt das Alles nicht durch ihre eigenthümliche Arbeit, sondern sie entlehnt es aus den ihr vorangehenden Disciplinen. Eigenthümlich ist ihr nur die Kunstlehre, wie in dem von den vor-

angehenden Disciplinen gezeichneten Bilde Christi und des Christenthums die vollgenügenden Selbstzeugnisse für den absoluten Werth und die universale Bestimmung Christi und des Christenthums nachzuweisen, zu deuten und geltend zu machen seien. Handelt es sich um die geschichtliche Zuverlässigkeit der heiligen Urkunden, aus denen die Thatfache, der Entwicklungsgang, der Inhalt der göttlichen Offenbarung geschöpft werden muß, so stützt sich die Apologetik auf die sogenannte biblische Pdagogik, auf die Exegese und die gesammte biblische Theologie, welche selbst als solche von einem apologetischen Interesse nicht bestimmt wird, sondern die Verwerthung ihrer historisch-kritischen Ergebnisse der Apologetik überläßt. In die Psychologie und in die Geschichte nicht minder als in die theologische Dogmatik und Ethik muß die Apologetik hineingreifen, wenn sie in ihrer Weise und zu ihrem Zwecke die Wahrheit des Offenbarungsbegriffs und die Wirklichkeit der Offenbarungsthat in Christo selbst, in dem vorbereitenden, weissagenden Alten Bunde, in der apostolischen Wirksamkeit geltend machen will. Die Bezeugung von der in der Welt geschehenen Wirkung Christi und von der fortwährend von ihm ausgehenden weltüberwindenden und welterlösenden Macht des Christenthums entlehnt die Apologetik aus der ganzen Geschichte des Reiches Gottes und der Welt, aber sie macht von der entlehnten Kunde einen nur ihr befohlenen Gebrauch.

Allein es ist meine Aufgabe nicht, den Inhalt der Apologetik genauer zu beschreiben und im Verhältniß zu den übrigen theologischen Disciplinen zu begrenzen. Die eben gemachten Andeutungen sollten nur dazu dienen, meine Ansicht von der dem Begriffe unserer Wissenschaft entsprechenden encyclopädischen Stellung derselben zu illustriren. Wird meine Ansicht des Beifalls unwerth erachtet, so will ich hoffen, daß meine Absicht in dem Maße Anerkennung finden werde, in welchem meine Arbeit, namentlich wegen der Erinnerung an die alten ehrwürdigen und gewaltigen Meister der Apologie, mir Freude gemacht hat.



Kant's Lehre vom Sohne Gottes als vorgestelltem Menschheitsideal.

Eine kritisch-dogmatische Studie

von

Dr. Rud. Paul, Pfarrer zu Burgau bei Jena.

Herr Dr. Strauß sagt in seinem Buche „der Christus des Glaubens“ 2c. S. 222: „Der ideale . . . Christus auf der einen und der geschichtliche Jesus von Nazareth auf der andern Seite sind unwiederbringlich geschieden, und daß unabhängig von einander der eine immer gründlicher und rücksichtsloser erforscht, der andere immer tiefer und vollständiger erkannt und für das menschliche Leben immer fruchtbarer gemacht werde, darin besteht für die nächste Zeit die Aufgabe der Theologie, darin die Förderung, welche die Menschheit in ihren dermaligen Entwicklungskämpfen von ihr — es wird sich zeigen, ob immer vergeblich — erwartet.“

Herr Dr. Strauß weist da der heutigen Theologie, obschon mit bedenklicher Miene über ihre Fähigkeit, eine Aufgabe zu, die zum guten Theil längst gelöst ist, nämlich eine von der Erforschung des historischen Christus unabhängige Construction des idealen, d. h. nach Strauß'schem Sinn und Verlangen das Entwerfen eines Bildes vom Menschheitsideal durch die idealisirende Phantasie.

Wie gesagt, um diese Aufgabe für neu zu halten, dazu wäre ein pereat für so manchen „vernünftigen Vorfahren“ nöthig: „Per-eant qui ante nos nostra dixerunt!“ Aber, bemerkte Goethe zu diesem frommen Botum, „so wunderbar könnte nur derjenige sprechen, der sich einbildete, ein Autochthone zu sein.“ Da nun bekanntlich nach Herrn Dr. Strauß' Dogmatik die Menschheit vom Autochthonenthum ausgeht, so wäre es eben nicht wunderbar, wenn sie unter seiner Führung auch da wieder ankäme.

Was speciell das Bild vom Menschheitsideal betrifft, so ist es im Sinne Strauß' „ganz unabhängig vom geschichtlichen Jesus“ schon construirt, und zwar von einem „vernünftigen Vorfahren“, dem mindestens ebensoviel Menscheninn zuzugestehen ist als dem Dr. Strauß, von Immanuel Kant. Was aber ganz besonders in-

teressant ist: aus dieser Kant'schen Construction kann man ein Urtheil gewinnen über die Strauß'sche Behauptung, daß der ideale Christus und der Jesus der Geschichte „unwiederbringlich geschieden“ seien.

Und weil nun diese Behauptung nicht bloß eine Strauß'sche ist, sondern auch die „Männer vom Protestantenverein“, z. B. Herr Schwarz in Gotha, vielfach mit der Maske des Menschheitsideals gepuht umherlaufen, so kommt es uns darauf an, einmal näher an das „schöne Bild unserer idealisirenden Vernunft“ heranzutreten und es genauer nach seinem Werthe zu betrachten.

Kant stellt dies Bild auf in der „Religion innerhalb der Grenzen der menschlichen Vernunft“, in dem Abschnitt des zweiten Stückes, welcher handelt über die „personificirte Idee des guten Principis“.

Er sagt: „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit, das vernünftige Weltwesen überhaupt, in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, . . . wovon die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her.“ Kant's Rel. S. 69.

Ehe wir die Gedanken Kant's weiter verfolgen, müssen wir hier auf den Gedankenstrich aufmerksam machen. Er ist von Kant gesetzt, ohne Zweifel, daß er die beiden Sätze trennen und zugleich verbinden soll, d. h. zwei Gedanken durch ein tertium vermitteln. Mein alter Lehrer der Mathematik sagte einmal uns Primanern: „Gedankenstriche pflegen sich da einzustellen, wo Gedanken fehlen.“ Daß das hier zutrifft, wird die Entwicklung der Sache zeigen.

Kant will über die Idee des guten Principis reden als „personificirte“. Er beginnt damit seine Heilslehre. Daß er dies thut, enthält implicite das Geständniß, einmal, daß die Heilslehre nur zu basiren ist auf die Idee des guten Principis, die auch nach Kant als eine dem Menschen gegebene zu betrachten ist, wie bald sich noch weiter zeigen wird, nicht als aus der eigenen Entwicklung des Selbstbewußtseins hervorgegangen (hierin ist Kant noch zu wenig Autochthone); sodann, daß, wenn die Idee des guten Principis überhaupt als heilskräftig, d. h. als wirklich, gedacht werden soll, sie nicht anders, denn als personificirte gedacht werden kann. Vorher gehört die Idee des guten Principis nur zu den ewigen Möglichkeiten im Willen Gottes, die Martensen „die Quelle aller Wirklichkeiten“ nennt.

Nebenbei sei bemerkt, diese ewigen Möglichkeiten im Geiste Gottes sind reale Ideen, im Unterschiede von abstracten, und zwar deshalb, weil der Geist Gottes schon an sich die Bestimmtheit als Wille hat, während im Geiste des Menschen bloße Anschauungen, abstracte Ideen sind und es weiterer Motive und Realitäten bedarf, damit diese Anschauungen in den Willen übergehen. Es ist das wichtig für den Schöpferbegriff und für die Lehre vom Logos, als dessen, der im Anfang bei Gott war. Doch das nebenbei. Als personificirte nun identificirt sich die Idee vom guten Princip für Kant mit der Idee der Menschheit (des vernünftigen Weltwesens überhaupt) „in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit“. Nur eine solche Menschheit könne der Zweck der Schöpfung sein.

Dagegen läßt sich nichts haben. Der Zweck der Schöpfung intendirt allerdings auf die Menschheit. Warum, das giebt Kant nicht ausdrücklich an; es liegt aber in den Worten: der Zweck der Schöpfung sei die Menschheit „in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit“. Man könnte bei dieser moralischen Vollkommenheit an ein realisirtes Abbild Gottes im Menschen denken und den Grund, warum die Schöpfung Gottes auf den Menschen intendire, darin finden, daß es nichts Höheres geben könne als das Abbild Gottes. Dann würde die Definition Kant's mit der der alten Dogmatiker auf Eins hinauskommen: *finis (intermedius) creationis est hominum salus; omnia enim Deus fecit propter hominem, hominem autem propter se ipsum*, zu welchen Worten Quenstedt's Hase die Bemerkung macht: „worin der richtige Gedanke, daß nicht das Wohlsein der Creatur, sondern das in der Schöpfung realisirte Abbild Gottes das Höchste sei.“ Also, wie gesagt, man könnte mit der moralischen ganzen Vollkommenheit zufrieden sein, dürfte man dabei an das Abbild Gottes denken und schrumpfte sie nicht zum Begriffe des moralischen Tugendhelden zusammen. Sie thut das aber stets, und das muß uns auf den Zweifel führen, ob man überhaupt mit dem Begriffe der moralischen Vollkommenheit den des „Abbildes Gottes“ erreichen kann. Auch wenn wir unter der moralischen ganzen Vollkommenheit die höchste sittliche Gesinnung verstehen und nun den Zweck der Schöpfung in eine Menschheit von höchster sittlicher Gesinnung setzen, so müssen wir, vergleichen wir die Lehre der Kirche mit der Kant's, jene, die den Zweck der Schöpfung in das Abbild Gottes setzt, höher stellen. Und das datirt aus dem Begriffe der Schöpfung und weiter aus dem Gottes.

Für die Kirche ist der Begriff der Welterschöpfung unzertrennlich von dem der Incarnation Gottes (im weitesten Sinn) in der Welt. Gott schafft, weil es ihm ein Liebesbedürfnis ist, zu schaffen. Tauler sagt: Gott ist nicht ohne die Welt. Der Gedanke ist den meisten Mystikern des Mittelalters eigen. Er findet sich bei Berthold von Augsburg, David von Regensburg, Hermann von Friglar. Der Pantheismus hat das Wort oft für sich citirt, aber der Gott des Pantheismus hat wohl Bedürfnis, „blinden Hunger und Durst nach Dasein“, nicht aber das Bedürfnis der Liebe. Es liegt im Begriff der Liebe, daß ihr Bedürfnis nicht Mangel ist, sondern Ueberfluß. Nachdem die Mystik des Mittelalters wunderbar reich von diesem Gedanken befruchtet worden, der ihr bereits die ontologische Trinität Gottes schon vor dem Heraustreten zur Heilsöconomie als ein nothwendiges ethisches Verhältniß erscheinen ließ, ist dieser Begriff der Liebe als Selbstvervollkommnung durch freie Hingebung erst in der neuern Zeit wieder dogmatisch verwendet worden, besonders von Liebner, der dadurch eine Christologie gewinnt, „die in einer ethischen Theologie und Ontologie radicirt“. Gott kann zufolge der Fülle seiner Vollkommenheit, seiner Liebe und Freiheit, nicht anders, als sich offenbaren wollen. Er macht sich „unselbständig“, „um sich im bewußten Andern zu haben“, und in Ansehung dieses Andern, des Logos, führt der Liebesstrom Gottes durch den Sohn bis zur Menschwerdung. Vgl. auch Martensen, christl. Dogm. S. 59 ff.

Kant fehlt nun dieser für eine Theorie der Schöpfung geradezu unentbehrliche Begriff der Liebe, die es in ihrem Wesen trägt, nicht sich ab-, sondern aufzuschließen, sich mitzutheilen, und zwar Gott als Geist für und in einem Reiche der Geister. Kant fehlt dieser Gesichtspunkt. Und darum fehlt ihm der begriffliche Uebergang von einer Schöpfung der Menschheit, des vernünftigen Weltwesens überhaupt, zu dem Einzelwesen, dem Geist als Individuum. Nur als Liebe kann sich Gott zum „Vater der Geister“, Jac. 1, 14, bestimmen. Im Begriff des Urhebers, den Kant allein kennt, liegt das nicht. Es liegt keine nothwendige Tendenz in ihm auf das Einzelwesen, weil kein Gemeinschaftsbedürfnis mit der geistbegabten bewußten Persönlichkeit.

Von hier aus begreifen wir nun den Kant'schen Gedankenstrich. Dieser Strich trennt, indem er verbinden soll. Er soll zwei Begriffe verbinden, für die Kant die Copula nicht finden kann, die Begriffe: Menschheit und Mensch, Idee des Menschen und Person, das Ab-

stractum und das Concretum. Hierfür hat Kant keine Copula. Er springt unvermittelt über von der Menschheit, die von Ewigkeit her Zweck der Schöpfung gewesen, zum Menschen, von der Gattung zu dem einzelnen Individuum: „Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her.“ Das ist der gefährliche Sprung, der die ganze Kant'sche Heilslehre nicht zur rechten Entwicklung kommen läßt. Kant hat wohl gefühlt, daß die Idee des guten Principis nicht eher als wirklich personificirt sich darstellt, bis sie auch Person geworden; darum nimmt er aus dem Abstractum: Menschheit, das Concretum: Mensch, heraus; aber dies Herausnehmen ist Willkür; er gewinnt den concreten Menschen, die Persönlichkeit, nicht durch Entwicklung des Schöpfungsbegriffs, woran sein kalter und fahler Deismus Schuld ist. Für die gedankliche Entwicklung der Lehre vom Heil ist das entscheidend und rächt sich bitter genug. Weil er überhaupt nicht zum Begriff des Individuums kommt, so kann er noch viel weniger zu dem des Gottmenschen kommen. Gleichwohl braucht er, wie wir bald sehen werden, alle dessen Attribute zum Aufbau seines Systems, wenn nur überhaupt vom Aufbau eines Lehrsystems des Heils die Rede sein soll. Was bleibt ihm übrig, als daß er sie bei dem Mangel des Begriffs der Persönlichkeit überträgt auf die Idee der Menschheit? Das thut er denn nun auch flottweg.

Und dieser Irrthum Kant's, dieser Gedankenstrich, der an Stelle eines Gedankens tritt, wurde consequent weiter getrieben von Hegel und ging von den Junghegelianern in die Phraseologie der neuern kritischen Schule über. Es wurden da die Rodomontaden von der Gottmenscheit der Menschheit, z. B. durch Strauß im Schlußwort seines Lebens Jesu, erste Bearbeitung, eingeführt: die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschengewordene Gott . . . sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters . . . sie ist der Wunderthäter . . . sie ist der Unschuldige . . . sie ist der Sterbende, Auferstehende und gen Himmel Fahrende . . . und wie das Zeug weiter geht. Von Strauß und dessen Genossen haben es nun alle klugen Seminaristen und Schullehrer gelernt und von denen lernen's die Jungen auf der Gasse. Als Weisheit von der Gasse muß es dann wahr sein. Wir machen aber noch einmal darauf aufmerksam, wo man den theistischen, d. h. christlichen, Gottesbegriff nicht hat, muß das so kommen; der Begriff der Persönlichkeit, geschweige denn der absoluten Persönlichkeit, des Gott-

menschen, kann nicht construiert werden ohne den theistischen Gottesbegriff. Kant redet so viel von der Persönlichkeit, er betont so sehr ihre Freiheit, ihre Schuld, ihre Verantwortlichkeit, ihre Pflicht und ihr Recht; begrifflich hat er sie nicht construiert. Dagegen aus dem Begriff Gottes als Liebe folgt einfach der Begriff des Vaters, mit dem der des Sohnes sowohl als des ersten Adam wie als des zweiten ganz von selbst resultirt. Damit ist nun zugleich die Grundbestimmung des Menschen gegeben: Gemeinschaft mit Gott und unter einander. Im Christenthum macht sich überall diese Grundbestimmung als das praktische Lebensprincip ganz von selbst geltend. Das ist unendlich mehr als Kant's moralische ganze Vollkommenheit. Gesetzt, sie wäre ein Gut, das sich erreichen ließe, eine Sache, die die Kirche aller Zeiten von dem Fanatismus der Novatianer an bis zu den errores Schwencofeldianorum mit Recht durch ein ganz unterschiedenes Nein beantwortet: *rejecimus atque damnamus . . . quod homo christianus vere per spiritum Dei renatus legem Dei in hac vita perfecte implere possit*, Form. conc. XII, §. 33, — aber gesetzt, es sei so, so ist in dieser moralischen Vollkommenheit ein Grund zur Selbstgenüge gegeben, der wenigstens die Gemeinschaft entbehren kann. Auch Gott hätte, um seiner Vollkommenheit zu genügen, keine Welt und kein Ebenbild zu schaffen gebraucht; um seiner Liebe zu genügen, mußte er es. Der einige Zweck der Welt, sagt Nitzsch, Syst. der christl. Lehre, Ausg. 1851, S. 204, ist der Gottmensch, und diese Bezeichnung muß als concreterer Ausdruck der Einheit (Gottes und der Welt) gelten gegenüber dem abstracten Satze: Gott hat die Welt geschaffen, um seiner Vollkommenheit zu genügen.

Ganz dem entsprechend ist das Dogma der Kirchenlehre. Gott schafft, indem er sich offenbart: *creatio est revelatio Dei*; seine Offenbarung ist eine Nothwendigkeit, denn ohne sie würde er eine egoistische Macht sein, die er nur darum nicht ist, weil er in Gemeinschaft tritt mit freien, zur Seligkeit bestimmten Geistern, *voluit esse rerum universitatem ad summum bonum communicandum*, und zwar ist der Urgrund alles Schaffens die ewige Liebe, *voluit esse ex aeterno amore*.

Wenn aber so das kirchliche Dogma die *causa prima creationis* erkannt und die ätiologischen Bestimmungen alle richtig gegeben hat, so ist doch zuzugestehen, daß es die *causa finalis creationis* nicht ebenso präcis hervorgehoben und daß darum eine Teleologie, vermöge

der die *communicatio summi boni* nothwendig bis zur freien Persönlichkeit aufsteigt, im kirchlichen Lehrsysteme zu kurz kommt. Damit kommt die Individualität zu kurz. Zwar im Sinne der Kirche hat das nie gelegen; es ist ja gerade die Sorge für die einzelne Seele und ihre Rettung, das halientische Moment des kirchlichen Amtes und Dienstes, was vom Anfang der Kirche an bis auf diesen Tag das Ferment alles echten Christenlebens bildet: „er ruft seine Schafe mit Namen und führet sie aus“; „ich gebe ihnen das ewige Leben und sie werden nimmermehr umkommen und Niemand wird sie aus meiner Hand reißen.“ Die Apostel wußten, daß sie Menschenfischer waren; sie kannten nur die eine Sorge: „der in Euch angefangen hat das gute Werk, der wird es auch vollführen bis an den Tag Jesu Christi.“ Der Apostel, der zuletzt von allen den Herrn gesehen, trägt jedwede Seele, mit der er Gemeinschaft hat am Evangelium, auf seinem Herzen, „in diesem meinem Gefängniß, darinnen ich das Evangelium verantworte und bekräftige, als die ihr Alle mit mir der Gnade theilhaftig seid“. Ebenso hat die Angst um die Seele und ihr Suchen nach Seligkeit die Reformation geboren und darum spricht sie die teleologische Idee, die Intention Gottes bei der Welterschöpfung als einer Schöpfung in *salutem nostram*, in jedem ihrer Glaubensartikel aus; es ist das Heil einer jeden einzelnen in Christo gegründeten Seele, was betont wird; das *credo in Deum, omnipotentem creatorem coeli et terrae*, wird zu einem *credo, quod Deus creavit me una cum omnibus creaturis*; das *credo in Jesum Christum, dominum nostrum*, wird zu einem *credo, quod Jesus Christus sit meus dominus, qui me perditum et damnatum hominem redemit . . . , ut ego essem totus ipsius*. Also im Sinn der Kirche hat es immer gelegen, daß der Satz: *creat nobis mundum*, ebensoviel wog wie jener: *creat sibi mundum*. Aber es ist nicht zu leugnen, daß die alten Dogmatiker mehr auf eine Welterschöpfung Gottes zu seiner Verherrlichung und zu seiner Ehre den Ton legten als auf eine zu unserer Wohlfahrt und Seligkeit. Während die *gloria Dei* als *finis summus* ausgesagt wurde, war die *hominum utilitas atque salus* erst *finis intermedius*. Diese dogmatische Anschauungsweise mochte für die Härte der Zeit passen, aber sie hatte ihren großen ethischen Nachtheil. Man überfah über der Grundursache die Endursache und damit über dem Schöpfer eine Welt, die auch ihren Zweck in sich trägt. Wie die Bedeutung der ganzen Schöpfung, so reducirte man die des Indivi-

duums auf die eines Mittels; „dieser harte Gedanke erschien in Calvin's Dogmatik, wo die menschlichen Individuen nur als unvollkommene Gefäße für die göttliche Ehre gesetzt werden.“ Martensen a. a. O. S. 60. Wie es aber nicht im Sinne der Kirche liegt, die Teleologie von der Aetiologie zu trennen, wie sie Schöpfung und Erlösung durch eine und dieselbe Mittelursache, den Logos, gesetzt sein läßt, wie endlich Christus selbst sich „zum Mittel macht fürs Menschengeschlecht“, dem er gekommen ist zu dienen, wie er aber zugleich unendlicher Selbstzweck ist, der „das ganze Menschengeschlecht und damit die ganze Schöpfung zum Mittel für die Offenbarung seiner Herrlichkeit macht“ (vergl. Martensen a. a. O.), wie also die Kirche das in salutem nostram nicht trennt von dem in gloriam suam, so liegt es auch nicht in der Dialektik der Sache. „Die Ehre Gottes“, sagt Nitzsch a. a. O., „ist die Offenbarung und Herrlichkeit seines Wesens in dem bewußten Andern. Das bewußte Andere hat aber ohne die Anschauung Gottes keine Seligkeit.“ Also der Zweck der Offenbarung seiner Herrlichkeit fällt auch hier zusammen mit dem seiner beseligenden Liebe. Es ist dasselbe Verhältniß für die religiöse Sphäre, welches sich für die philosophische darin geltend macht, daß, wie Aristoteles dies entdeckte, die Grundursache auch die Endursache ist, das $\epsilon\tilde{\varsigma} \omicron\tilde{\upsilon} = \omicron\tilde{\upsilon} \epsilon\nu\epsilon\alpha$, $\alpha\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu = \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$.

Wenn nun die Kirchenlehre den Zweck der Schöpfung vorzugsweise in die gloria Dei setzt, also das Moment der Aetiologie betont, so betont Kant das der Teleologie. Die Welt ist wegen des Menschen in seiner moralischen Vollkommenheit. Kant hält dabei die Einseitigkeit extrem fest, die Kirche nicht. Der Kirchenlehre bleibt der Mensch im Verlaufe ihres Systems nicht so fern, wie dem Kant'schen System Gott um so ferner bleibt, je mehr es sich entwickelt. Die Kirchenlehre kann fortgebildet werden, weil sie den richtigen Gottesbegriff hat, Kant's Lehre nicht. Der deistische Gott kennt kein bewußtes Andere, weder als ebenbildliches noch als urbildliches. Und, wie schon einmal bemerkt, gerade darum kann er auch nicht den wahren Begriff des Gottmenschen gewinnen.

Wir kommen jetzt auf Kant's Versuch, diesen Begriff des Gottmenschen zu gewinnen, zurück. Denn es ist eben nichts Anderes als ein Versuch, die Idee des Gottmenschen zu gewinnen, wenn er die Idee des guten Princip's als „personificirte“ zu bestimmen sucht.

Nachdem also Kant von der Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit als Zweck der Schöpfung gesprochen und so-

fort auf „diesen allein Gott wohlgefälligen Menschen“ übergegangen, prädicirt er von demselben, daß „er ist in ihm [in Gott] von Ewigkeit her“; da ferner die Idee desselben von Gottes Wesen ausgehe, so sei er insofern kein menschliches Ding, sondern „sein eingeborner Sohn, das Wort, das Verbe!, durch welches alle anderen Dinge sind und ohne das nichts existirt, was gemacht ist“; denn um seinetwillen ist Alles gemacht. „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit.“ „In ihm hat Gott die Welt geliebt und nur in ihm und durch Annahme seiner Gefinnungen können wir hoffen Gottes Kinder zu werden.“

Man sieht, Kant nimmt alle christologischen Prädicate auf; er fügt sogar nach den citirten Worten ein „u. s. w.“ bei, um anzudeuten, daß die übrigen etwa noch fehlenden Prädicate von ihm nicht bestritten werden sollen. Und es ist kein Grund, hier etwas zu erläutern oder zu kritisiren. Aber zweierlei müssen wir hier festhalten: einmal, weder die heidnische noch die jüdische Denkweise hat diese Prädicate gefunden, sie stammen aus dem christlichen Bewußtsein; Dorner, Lehre von der Person Christi, I, S. 68. Anm. Das christliche Bewußtsein selbst aber hat diese seine Lehre abstrahirt aus der concreten Erscheinung des Gottmenschen, hat seine Ideen über Christus aus der in Christo incarnirten Idee. Wollte man sagen, diese Lehre sei Ausfluß der Gedankenbildung, die sich in der christlichen Gemeinde vollzog, sie habe, Christus verherrlichend, ihr eigenes christliches Wesen in ihn verlegt, wie die Tübinger Schule die Sache ansieht, so hat man, z. B. Dorner, mit Recht darauf hingewiesen, daß doch die christliche Gemeinde schon hätte da sein müssen, um den Christus der höhern Auffassung entwerfen zu können, sie aber noch gar nicht da ist und nicht geschichtlich erklärt werden kann, so lange nur erst Judenthum oder Heidenthum da ist. Der ideale Christus ist also nach dieser Seite hin, wo sein Bild in der geschichtlichen Entwicklung des Gedankens auftritt, nothwendig der Reflex des historischen. In seiner absoluten Person ist das Eine und das Andere, das Historische und das Ideale, absolut Eins. Aber für uns ist die metaphysische Bedeutung des Christusbildes aus der historischen entlehnt. Auch Kant hätte ohne die Arbeit der Kirche, die sich bis auf den historischen Christus zurückdatirt und in ihm alle Fermente ihrer Lehrbestimmung von Anfang an hatte, seine gottmenschlichen Prädicate nicht gefunden. Das ist das Eine, was festzuhalten ist. Das Andere ist: Kant sucht die personificirte Idee des guten Princip, er kommt aber nur zu

dem vorgestellten Ideal desselben, zum Ideal der moralischen Vollkommenheit. Wir sehen vorderhand von der innern Wahrheit eines solchen Ideals selbst ab, aber ein solches Ideal hat als bloße Vorstellung gar keine Berechtigung, unsere „Nachstrebung“, wie Kant will, zu verlangen. Kant sagt, wir sollten uns zu diesem Ideal erheben, es sei das allgemeine Menschenpflicht und sie selbst, diese Idee, könne uns Kraft dazu geben. Diese Kraft des Ideals, von der hier Kant redet, ist von dem heutigen Geschlecht zum Schild alles Tugend- und Weisheitheldenthums erkoren. Es ist aber ein gemalter Schild und auf alle die guten Absichten unserer Culturmenschen, die sie mit dieser Kraft des Ideals haben, ist das Wort Goethe's anzuwenden: „Sie peitschen den Quark, ob etwa crème daraus werden wolle.“

Die Kirche hat sich auf diese Kraft und auf diese Menschenpflicht nie eingelassen und kann es nicht. Ihre Menschenpflicht kann nicht auf die Gemeinschaft mit einem vorgestellten Ideale gehen, weil dieses kein Leben hat und also keine Gemeinschaft begründen kann; sein Dasein ist ein Dasein der idealisirenden Phantasie. „Aber die Kirche“, sagt Dorner, „weiß sich erlöst durch die Person Christi, sie erfreut sich in der Gemeinschaft mit ihm des göttlichen Lebens; sie gedenkt auch in treuer Erinnerung der Nacht der Sünde und des Irrthums, daraus nur Er sie gerettet.“ Die Bedeutung des vorgestellten Ideals Kant's ist auch weiter nichts als die eines verbum vocale und seine Kraft nicht der spiritus sanctus, sondern der spiritus rationis aut imaginationis. Die Rhetorik des vorgestellten Ideals ist die Rhetorik der Samosatener, welche die Conf. Aug. I, 6 verdammt: *dammant et Samosatenos, veteres et neotericos, qui, quum tantum unam personam esse contendunt, de Verbo et de Spiritu Sancto astute et impie rhetoricantur, quod non sint personae distinctae, sed quod Verbum significet verbum vocale et Spiritus motum in rebus creatum* (oder auch die Kraft des vorgestellten Ideals). Die Kirche dagegen führt uns nicht zum vorgestellten Ideal, dem Urbild sittlicher Gesinnung, sondern: *Verbum Dei deducit nos ad Christum; is est liber ille vitae, in quo omnes inscripti et electi sunt, qui salutem aeternam consequuntur.* Sie hat eine Kraft in der Person ihres Erlösers, lebendig und darum lebengebend: *Christus vero omnes peccatores ad se vocat et promittit illis levationem et serio vult, ut omnes homines ad se veniant et sibi consuli et subveniri sinant. His sese redemptorem in Verbo*

offert et vult, ut Verbum audiatur et ut aures non obdurentur nec Verbum negligatur et contemnatur. Et promittit se largiturum virtutem et operationes Spiritus Sancti et auxilium divinum, ut in fide constantes permaneamus et vitam aeternam consequamur. Form. conc. de aet. praed. XI, 7. 8. Das ist Kraft, deren sich jede Seele bewußt wird, die zu ihm kommt, und welche die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, stets erfahren hat: „sie weiß sich keines Verlustes, keines Schadens zu erinnern, den sie durch Ihn genommen hätte, sondern nur einer Fülle der Segnungen, die keinen Raum übrig läßt für Neid oder deß etwas gegen Den, der die neidlose, alles Gute uns gönnende Liebe persönlich, strebend dargestellt hat.“ Dörner a. a. O. S. XXVII.

Dagegen Kant wird an der Kraft seines Ideals irre, sobald er an die Nacht des Irrthums und der Sünde denkt, von der der Christ eine Erlösung schon jetzt im Glauben hat, der Mensch Kant's keine. Er sagt S. 70: „Eben darum aber, weil wir von ihr [dieser Idee, dem vorgestellten Ideal der Vollkommenheit] nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich werden können, kann man besser sagen, daß jenes Urbild vom Himmel herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe.“ Denn, meint Kant, man könne sich leichter vorstellen, daß das Ideal der Vollkommenheit die Menschheit annehme, die für sich nicht böse sei (d. h. ihrer Bestimmung und ursprünglichen Anlage nach), als daß der Mensch sich zum Ideal erhebe, da er erst, als von Natur böse, das Böse „von selbst“ müsse abgelegt haben. In diesen Worten spricht sich die ganze Kraftlosigkeit des Kant'schen Ideals aus. Schon die Ausdrücke von Herabkommen und Sichherablassen des Urbildes, des Ideals, zur Menschheit sind, wenn man sich das Ideal doch nur als vorgestellt denken soll, monströse Tropen. Aber was soll das nun für ein Unterschied sein, ob dieses Ideal, diese subjective Phantasie, über die es nur reine Willkür ist zu sagen, wir seien nicht die Urheber davon, sich zu uns herabläßt, oder wir uns zu ihm erheben müssen? Es hat in dem einen Fall gerade so wenig praktische Bedeutung als in dem andern. Kant sagt: wir können uns nicht zu ihm erheben, der böse Mensch kann nicht „von selbst“ das Böse ablegen; wir begreifen nicht, „wie die menschliche Natur für sie [diese Idee] auch nur habe empfänglich sein können“; „es ist . . . nicht möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur

böse Mensch das Böse von selbst ablege." Hier deckt sich die logische Unmöglichkeit mit der empirischen. Also es ist auch von Kant ein Geständniß, dahin gehend: wir können uns nicht zum Ideal erheben. Und hier liegt die ganze Armseligkeit eines solchen Ideals. Ist das, daß wir uns nicht zu ihm erheben können, obschon es uns gegeben ist, etwa jene „Kraft“, die es uns „zur Nachstrebung“ geben kann? Oder ist es nicht vielmehr die alte prädestinationische Behauptung, nur in ideal verwaschenem Gesichte, die die Form. conc. l. c. §. 18 verwarf: *quando Deus nos ad se vocat, quod non serio hoc velit, ut (omnes) homines ad ipsum veniant?*

Man sieht, wie weit man mit dem Ideal der Vollkommenheit kommt, sobald man die Geschichte ablöst; es bekommt auch nicht einmal innere Wahrscheinlichkeit. Das ist die Strafe für jede abstracte Construction der Heilslehre. Kant hat hier das Dogma von der vorweltlichen Existenz Christi abcopirt, jenes „denn ich bin vom Himmel gekommen“ bei Joh. 6, 38, aber man sieht weder den Zweck ein, wie ihn Christus von seinem Herabkommen sofort aussagt: „Nicht daß ich meinen Willen thue, sondern Desß, der mich gesandt hat“, noch eine Wirkung, wie sie der Herr aussagt: „Kommt her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken!“ Es geht nun die Abcopirung der Geschichte und die Verfälschung des christlichen Dogma's fort: „Diese Vereinigung mit uns (soll heißen: mit der Menschheit, die „für sich nicht böse ist“; eine Vereinigung mit dem Sünder kann es von vornherein bei dem vorgestellten Ideal nicht geben, es bleibt ihm ewig etwas Aeußeres, d. h. Nutzloses, wie es auch das Leben und besonders die Wirkungslosigkeit der moralischen Predigten zeigen) „kann als ein Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, wenn wir uns jenen göttlich gesinnten Menschen als Urbild für uns so vorstellen, wie er, ob zwar selbst heilig und als solcher zu keiner Erduldung von Leiden verhaftet, diese gleichwohl im größten Maße übernimmt, um das Weltbeste zu befördern.“ Wie Kant das „Weltbeste“ hier versteht, hat er nicht erklärt; es ist aber zu befürchten, daß er auch den Begriff der Erlösung hier extenuirt und unter dem „Weltbesten“ eben nicht in oberster Instanz die *vita aeterna* versteht. Das große Thema der Kirche ist aber nicht über das Weltbeste, sondern *de nostra electione ad vitam aeternam*. Kant verlangt ausdrücklich, daß in dieses Ideal der Vollkommenheit auch die Leidenszüge „bis zum schmachlichsten Tode des Weltbesten willen“ sollen auf-

genommen werden, weil der Mensch sich erst dann den rechten Begriff von der Kraft und Stärke der moralischen Gesinnung machen könne, wenn er sie „mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt“.

Da haben wir also das Bild vom **Sohne Gottes** bei Kant. Nur schlimm, daß dieser Begriff von Stärke und Kraft einer moralischen Gesinnung dem Menschen selbst keine Stärke und Kraft auch im bittersten Leiden zu geben vermag. Zwar da ist Kant anderer Ansicht, er glaubt an einen Glauben an dieses Ideal, er behauptet eine Möglichkeit und Festigkeit dieses Glaubens, die den Menschen, der von ihm erfüllt sei, zu einem des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdigen Gegenstand mache. Er sagt S. 71: „Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes, **sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen**, kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig, dadurch auch selig zu werden.“ Diese Worte Kant's sind höchst charakteristisch, deshalb, weil er ausdrücklich die Identität der personificirten Idee des guten Princip's mit dem „Sohne Gottes“ erklärt. Er sucht die Idee des guten Princip's und findet sie realisirt im „Sohne Gottes“. Zwar, es ist kein Zweifel, Kant will nur die Vorstellung, die Idee des Sohnes Gottes gelten lassen. Aber daß er diese Idee selbst erst vollkommen realisirt sieht, wenn sie eben nicht mehr als bloß vorgestellte ausgesagt wird, sondern wenn zu allen anderen Kategorien auch die der Realität noch hinzukommt, das enthalten seine eigenen Worte und das eben ist das Charakteristische daran. Kant erklärt den Glauben an den Sohn Gottes bloß dann für heilswirkend, also auch bloß dann für praktisch, d. h. für ein Postulat der praktischen Vernunft, wenn dieser Sohn Gottes vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen, d. h. als wirklicher Mensch. Was aber heißt das anders als: die Vorstellung vom Ideal ist selbst nur erfüllt, wenn von diesem die Kategorie der Realität ausgesagt werden kann, das bloß vorgestellte Ideal des Sohnes Gottes ohne Annahme der menschlichen Natur ist nicht das vollkommene Ideal! Was heißt das anders als: wenn man den Gedanken des vollkommenen Ideals ausdenkt, so muß man nothwendig zur incarnirten Idee kommen! Was heißt das anders als: der ideale Christus weist ebenso nothwendig auf den historischen hin wie der historische auf den idealen! Joh. 1, 1—14. Was heißt das anders, als daß die speculative Construction

des Sohnes Gottes nothwendig in der Person Christi ausmündet! Das hat diese Kant'sche Construction der Idee des guten Princip's nachgewiesen und darum ist sie so ganz überaus lehrreich und hat für den ganzen christologischen Gedankenproceß so große Bedeutung, daß sie zeigt, das letzte Moment in der dialektischen Bewegung der Idee des Guten, durch welches diese selbst sich erst zur Totalität zusammenschließt, ist die Vorstellung der Incarnation, die selbst die Kategorie der Realität in sich trägt. Wir müssen also sagen: die Idee des Guten hat an sich die Negation der bloßen Vorstellung. Damit hat Kant, ohne es zu wollen, die Nothwendigkeit nicht bloß des idealen, sondern des historischen Christus construirt und hat in diesem für die Sache des Christenthums schlechthin entscheidenden Punkte die Möglichkeit einer wahren und dauernden Versöhnung für Theologie und Philosophie gegeben, die nie zu Stande kommen wird, so lange die Anerkennung für jene Nothwendigkeit der Einheit des idealen und des historischen Christus von der einen oder der anderen Seite bestritten wird. Da ist noch viel zu arbeiten und zu gewinnen. Diese „die beiden größten Mächte der Welt, Vernunft und Christenthum“, versöhnende Theologie und Philosophie „ist noch jung und zart“.

Kant dagegen ist bei dem bloß vorgestellten Ideale stehen geblieben, obschon im Widerspruch mit einem wahrhaft ausgeführten Lehtropus der Idee des guten Princip's. Er definirt den Menschen, der im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes steht, als den, „welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden, sowie sie zum Probirstein jener Idee gemacht werden, dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben“. Da definirt Kant den Glauben ausdrücklich als moralische Gesinnung. Kant hat nie den Begriff des Glaubens erfaßt, so nahe er oft, z. B. hier, an ihn herangeführt wurde. Und das hängt eben damit zusammen, daß er vor dem vorgestellten Ideale als seinem Idole stehen bleibt. In hac opinione multi magni et perniciosi errores haerent. Das vorgestellte Ideal bietet keine Lebens- und keine Liebesgemeinschaft, es verlangt keine Hingabe und kein Herzensopfer, es läßt dem Menschen sein Vertrauen auf sich und schmeichelt ihm mit Werken, die ihren Lohn dahin haben. Das vorgestellte Ideal und die moralische Gesinnung sind eng verschwifert. Aber,

sagt Melanchthon (Ap. C. de just. §. 12 seqq.): si haec est justitia christiana, quid interest inter philosophiam et Christi doctrinam? Si meremur remissionem peccatorum his nostris actibus elicitis, quid praestat Christus? Si justificari possumus per rationem [und durch das vorgestellte Ideal] et opera rationis, quorsum opus est Christo aut regeneratione? Et ex his opinionibus jam eo prolapsa res est, ut multi irrideant nos, qui docemus aliam justitiam praeter philosophicam quaerendam esse.

Alles wie heute! Der Glaube ist Glauben an ein vorgestelltes Ideal; das vorgestellte Ideal ist ein Urbild der sittlichen Gesinnung; der Glaube selbst wird identisch gesetzt mit der moralischen Gesinnung und diese mit einem „auf sich gegründeten Vertrauen, er [der Mensch] würde in ähnlichen Versuchungen und Leiden . . . dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig bleiben“. Es wird aber sich Jeder in Versuchungen und Leiden leicht überreden, daß die Leiden des vorgestellten Urbildes der sittlichen Gesinnung auch nur vorgestellte seien und darum den seinigen doch nicht so ganz „ähnlich“, als daß er nun „seinem Beispiele“ (nämlich dem des vorgestellten Urbildes) in treuer Nachfolge „ähnlich bleiben“ müsse. Es ist nun weiter echter Philosophenstolz, der gleichwohl uns die ganze Herrlichkeit und Glorie des wahrhaftigen Glaubens in der Ferne zeigt, wenn Kant am Schlusse seiner Exposition von dem Menschen desjenigen Glaubens, der „ein auf sich gegründetes Vertrauen“ ist, sagt: „Ein solcher Mensch, und auch nur der allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist.“

Gegenüber solchem Vertrauen sieht die Kirche voll Demuth auf das Wort des Herrn: „Selig ist, wer sich nicht an mir ärgert“, und ist eingedenk dessen, was er zu seinem Jünger Petrus sprach in der Nacht seines Leidens: „Wachet und betet, daß ihr nicht in Anfechtung fallet; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach.“ Sie pflichtet bei der Zumuthung des vorgestellten Ideals und eines Glaubens, der Vertrauen auf sich selbst ist, ihrem größten Lehrer Melanchthon bei: si recipimus hic adversariorum doctrinam . . . , nihil jam intererit inter justitiam philosophicam aut certe pharisaicam et christianam. . . . Nihil docent adversarii, nisi justitiam rationis aut certe legis, in quam intuentur, sicut Judaei in velatam Moisi faciem, et in securis hypocritis, qui pu-

tant se legi satisfacere, excitant praesumptionem et inanem fiduciam operum et contemptum gratiae Christi. Ap. C. de just. §. 16. 21.

Sie weist diese pharisäische Zumuthung um so entschiedener zurück, da sie weiß, daß sie die Denkweise aller vom Christenthume nur Angesehenen, nicht Erleuchteten und nicht Geheiligten ist, die Denkweise des natürlichen Menschen. Ideo semper exstiterunt in mundo qui hanc carnalem justitiam solam docuerunt, oppressa justitia fidei, et tales doctores semper existent etiam. Ap. C. de dil. §. 273.

Durch die Kant'sche Entwicklung der Lehre vom guten Princip sind drei Punkte klar ins Licht gestellt: daß die Lehre vom Heil auch für eine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nothwendig ihren Ausgangspunkt von der personificirten Idee des Guten nehmen muß, die, selbst wenn man nicht weiter komme, als sie zu identificiren mit der Idee der Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit, als eine gegebene erscheint; ferner, daß diese Idee des Guten durch ihre eigene dialektische Bewegung alle Prädicate des Gottmenschen bejahen muß; endlich, daß die dialektische Bewegung willkürlich abgebrochen wird, sobald man bei der bloßen Vorstellung der Idee stehen bleibt, d. h., positiv gesprochen: der Christus der Speculation fordert den Christus der Historie.

Da es aber unvergleichlich schwerer ist, „seinem Beispiele in treuer Nachfolge“ nicht „ähnlich zu bleiben“, wie Kant und der moralische Pharisäismus verlangt, sondern ähnlich zu werden, so wird wohl auch das vorgestellte Ideal, das zumal gegenwärtig als phantastisches Gespenst unter allen „Gebildeten“ herumschleicht, noch lange das mythisch-doketische Ding bleiben, dem sie „unwandelbar anhängig“ sind. Denn naturaliter blanditur hominibus!

Zwei Actenstücke zur Genesis der Concordienformel,

aus den Originalien des Dresdener K. Archivs

mitgetheilt von

Dr. Th. Pressel, Archidiaconus zu Tübingen.

I.

Die Maulbronner Formel.

Nachdem insbesondere durch das Verdienst von Dr. Heppel die verschiedenen Conceptione, welche der Abfassung der Concordienformel vorangingen, mit kritischem Fleiß zusammengestellt worden waren, fehlte noch ein wichtiges Mittelglied in diesem dogmenhistorischen Proceß — die Maulbronner Formel, von welcher auffallenderweise weder das Kasseler noch das Stuttgarter Archiv eine Abschrift bewahrte. Es gelang mir diesen Sommer während eines Aufenthalts in Dresden in dem dortigen reichhaltigen Gesamtarchiv dieses Actenstück zu finden. Ich gebe im Folgenden einen genauen Abdruck desselben. Was den Anlaß zur Abfassung dieser Formel und ihren Einfluß auf die Bildung der Concordienformel betrifft, verweise ich auf meine demnächst druckreife Biographie des Kanzlers Dr. J. Andrea.

Kurzer und Einfeltiger bericht, was fur strit under etlichen Theologen der Augspurgischen Confession uber Etliche derselben Articuli sich erhoben und ein Zeit lang enthalten. Darinnen beder teil meinung kurz und deutlich gesetzt und aus gottes wort, den alten Christlichen **Symbolis**, Augspurgischer Confession und **Apologi**, Schmalkaldischen Articuli, grossen und kleinen **Catechismo Lutheri**, Auch andern seinen Schriefften wegweisung und anleitung gegeben wird, zu erkennen, welcher teil recht oder unrecht, Auch wie nahe oder ferne man von Eynander, und dan weiter dargethan, wie man sich Christlich ohne abbruch der warheit uber diesen Spaltungen ohne fernere weiterung verglichen konne und billich solle.

Nachdem aus sonderm gnaden und barmherzikeit des Almechtigen die lehre von den vornembsten Articuli unserer Christlichen Religion (welche durch menschen lehre und sâtionen under dem habstumb greulich vorfinstert gewesen) durch D. Luthern seliger und heiliger gedencknus widerumb aus Gottes wort erleutert und gereiniget, die bâpstliche irtumb, misbreuch und abgotterey gestraffet: und aber solche reine Reformation von dem gegenteil für ein newe lehre geachtet, Auch,

als ob sie dem wort Gottes und den Christlichen ordnungen genzlich zuwieder, hefftig (gleichwol mit ungrund) angezogen, Darzu mit unerfindlichen Calumnien und aufflage beschwert, haben die Christlichen Chur und Fürsten, Auch Stende, welche dahmal die Reine lehre des heiligen Evangelii angenommen und ihre kirchen Christlich dem wort Gottes gemess Reformiren lassen, Auff der grossen Reichsvorsamblung zu Augspurg Anno 1c. 30 Ein Christliche Confession aus Gottes wort stellen lassen und dieselbige kaiser Carolo V überantwort, darinne sie lauter und rundt ihr Christliche bekentnus gethan, was von den vornembsten Articuli (sonderlich dehnen, so zwischen ihnen und den bebstlichen strittig worden) in den Christlichen Evangelischen kirchen gehalten und gelehrt werde, welche von dem gegenteil gleichwol sauer angesehen, aber, gottlob, biß auff diesen tag unwiederlegt und unumbgestossen geblieben.

Zu derselbigen Christlichen undt in Gottes wort wolgegründeten Augspurgischen Confession bekennen wir uns nochmals hiemit von grundt unsers hertzens, bleiben bey derselben Einfeltigem hellen und lautern vorstandt, wie sollichen die wort mit sich bringen und halten gedachte Confession fur ein rein Christlich Symbolum, bey dem sich Rechte Christen nechst Gottes wort sollen finden lassen.

Wie den auch vorzeiten in der kirchen Gottes uber etliche vor-gefallene grosse stritt Christliche Symbola und bekentnusse gestellt worden, zu denen sich die Reine lehrer und zwhörer mit hertzen und munt bekant haben, Wir gedengken auch, vormittelt der gnaden des Almechtigen, bey mehrgemelter Christlicher Confession, wie sie Kaiser Carolo anno 1c. 30 ubergeben, biß an unser end bestendig zu vorharren, Und ist unser vorhaben nicht, weder in dieser noch andern scharffen, von vielgedachter Confession im wenigsten abzuweichen, noch Ein ander und neue Confession zustellen.

Man sol aber und kan nicht laugnen, obwol die Christlich lehre in derselbigen Confession mehrertheils (außerhalb was von den papisten geschehen) unangefochten geblieben, das gleichwol etliche Theologen von Etlichen Articuli gemelter Confession etwas abgewichen und den rechten vorstand derselbigen entweder nicht erreicht oder Ja nicht dabey bestanden, Etwa auch deren ein frembden vorstand anzudeuten sich unterwunden, und doch neben dem allem der Augspurgischen Confession fein und sich derselbigen behelffen und rumen wollen, Daraus dan beschwerliche und schedliche spaltungen in den Reinen Evangelischen kirchen entstanden, Wie dan auch noch bey lebzeiten der heiligen

Aposteln unter denen, so Christen heissen wolten und sich der lehr Christi berumbten, gleichfals erschreckliche irtumb eingefallen, daher Etliche durch die werck des gesezes wolten gerecht und selig werden, Act. 15. Etliche die auferstehung der Todten widersprechen, 1 Cor. 15. Etliche nicht glauben, das Christus wahrer Ewiger Got wehre. Wider welche sich die heiligen Aposteln in ihren predigten und schriftten hefftig legen müssen, Ob wol solche hochwichtige irtumb und Ernstliche streit dahmals auch nicht ohne grosse ergernus bede der unglaubigen und schwachglaubigen abgangen. Inmassen heutiges tags unsere widersacher die Papisten über denen spaltungen, so unter uns entstanden, frolofen der unchristlichen und vorgeblichen hoffnung, als sollten diese uneynigkeiten zu Endtlichem untergangt der Reinen lehr gereichen, die schwachglaubigen aber sich darob ergern und einsteils zweiffeln, ob die Reine lehr bey uns unter so grossen spaltungen sehe, Einsteils nicht wissen, welchem teil sie in den stritigen Articuli beifallen sollen.

Dan die eingefallene stritt nicht nur misvorstendt oder wortgezengt sehen (darfur es etliche halten möchten), do ein teil des andern meynung nicht gnügsam Eingenomen hette und sich also der span allein an etlichen wenig worten (an welchen nicht viel gelegen) hielte, Sondern es seind wichtige und grosse sachen, darüber gestritten wurde, undt also geschaffen, das deß Einen und irrenden teils meinung in der kirchen Gottes nicht than noch sol geduldet noch viel weniger entschuldigt oder bestritten werden.

Derwegen die notturfft Erfordertt, solche streitige articul aus Gottes wortt und bewerten schriefften also zu ercleren, das menniglich, so eines Christlichen vorstands, mergken könne, welche meinung in den streitigen Puncten dem wort Gottes und der Christlichen augspurgischen Confession gemess sey oder nicht; Und sich also gutherzige Christen, denen die warheit angelegen, vor den eingerissenen Irtumben und Corruptelen haben zu hueten und zu vorwaren.

Wir wollen aber allein dise Articuli fur die hand nemen, welche zwischen denen, so sich zu der Augspurgischen Confession bekennen, streitig worden, und nicht disputiren, was die Jenigen, so dergleichen spaltungen erregt, in ihrem hertzen geglaubt, und wie gut oder ubel sie es gemeinet, Dan solches dem Almechtigen als dem Einigen hertzenkundiger zu bevelhen; Sondern wollen die lehr, so sie getrieben und vorfochten, und soviel der buchstab hrer schriftten und handlungen mit sich bringt, fur uns nehmen und dieselbige erwegen, Ob sie zu=

forderst dem wort Gottes, und dan auch den Christlichen Symbolis, der christlichen Augspurgischen Confession, derselben Apologi, den Schmalkaldischen Articulu, dem grossen und kleinen Catechismo Lutheri und andern vornembden büchern dieses hoherleuchten Mannes (als solchen schrifftten, welche ruhmer von den Evangelischen kirchen angenommen) gemess seyh oder nicht.

Dan ob wol die heilige göttliche schriefft allein gnugsam ist, die warheit aller Articuli unserer Christlichen Religion zu ercleren und zu erweisen, Alle Controversien und Streit, so sich darüber he und alwegen erhoben und noch erheben, auch furder erheben mögen, zu entscheiden, die irrige meinung zu widerlegen und die warheit zu handhaben, Derwegen wir auch den ganzen handel darauff setzen und das urtheil darnach fellen, Jedoch, weil obermelte schrifftten, Nemblich die Augspurgische Confession, Apologi, Schmalkaldische Articuli, Groß und Klein Catechismus Lutheri und andere dieses Mannes schriefftten für den Communem Consensum und den gemeinen einhelligen vorstand unserer kirchen he und alweg gehalten worden, Als die auch von den vornembsten hoherleuchten Theologen dieselbige Zeit unterschrieben, oder sunsten alle kirchen und schuelen hynnengehabt, Wie sie auch alle geschrieben und ausgegangen, Ehe die Controversien under den Theologen Augspurgischer Confession entstanden, undt dan weil sie für unparteylich gehalten und von keinem theil derer, so sich in Streit eingelassen, können oder sollen vorworffen werden, Auch keiner, so ohne falsch der Augspurgischen Confession ist, sich dieser schriefftten beschweren, sonder sie als Richter oder ja als Zeugen gerne annehmen und gedulden wurd, So kan uns niemandt vordengken, das wir auch aus denselbigen erleuterung undt entschied der streitigen Articuli erhalten und nehmen, Und wie wir Gottes wort als die Ewig warheit zum grund legen, Also auch diese schriefftten zum zeugniß der warheit und für den Einhelligen rechten vorstand unserer vorfahren Einführen und anziehen.

Inmassen den die Reinen bestendigen lehrer in disputationibus wider Arium und andre seinsgleichen ihrer vorfahren (die solche Controversias nicht erlebt) schriefftten angezogen und sie als unparteyische Zeugen producirt und der Elteren kirchen Consensum mit ihnen hierdurch Erwiesen und mit grossen ansehen und nutzen dargethan haben. Auß deren ursach wir auch in dieser unser schrifft uns nochmals und heutigs tags auff izgemelte Symbola beruffen und sie nach der schrifft an ihrem ort einführen, und Athanasii Symbolum

allegiren nicht als eines einigen Mannes glauben und bekantnuß, sonder als der der Rechtgläubigen kirchen gemeinen Consensum fasset, dergestaltt wir auch in diesem handel Lutheri schrießten allermeist gebrauchen.

Der anderen Controversien und spaltungen, welche von beden Parteyen bishero vordampt worden (als der Arianer, widerteuffer, Schwendfeldianer, der Ersten groben Sacramentirer als Zwingl, Carlstad und ihres gleichen) wollen wir uns in dieser schrieß nicht annemen, welche abscheuliche Secten wir auch hirmit in gemein yetzt und alle zeit vorwerffen und als greuliche irtumb und Gottslestrungen vordammen.

Und wollen mit erclerung der furgefallenen Spaltungen die Ordnung halten, nicht wie sie der Zeit und denn Jarn nach auff eyinander Erfolget, Sondern wie dieselbige die Articul der Augsburgischen Confession ihrer ordnung nach an die hand geben, und umb geliebter kürtz willen die Articul, so zwischen den Theologen Augsburgischer Confession nicht streitig worden, übergehen und allein diejenigen setzen, uber denen ein Zeit lang hero gestritten worden, und wollen im Namen des Almechtigen zun sachen greiffen.

Von der Erbsunde.

Von diesem Articul die Christliche Augspurgische Confession also (Art. 2):

Weiter wird gelehrt, das nach dem fall Adæ alle menschen, so natürlich geborn werden, in sünden entpfangen und geborn werden, das ist, das sie alle von mutterleib ahn voller böser lust und neigung seind und keine ware Gottes furcht, kein ware Gottes liebe, kein waren Glauben an Got haben können. Das auch dieselbige angeborne feuch und Erbsundt warhafftiglich sund sey undt vordamme alle diejenigen under Ewigen Gottes Zorn, so nicht durch die Tauff und heiligen geist widergeborn werden. Sie werden vorworffen die Pelagianer und andere, so die Erbsund nicht fur sundt halten, darmit sie die Natur frumb machen, durch natürliche Krefft, zu schwach dem leiden und vordienst Christi. Bishero die Confession.

Beh disem Articul ist ein hefftiger streit entstanden, was die Erbsund Eigentlich sey.

Der ein teil hat furgegeben und gestritten, weil durch Adams fall ganz menschlich Natur und wesen vortertbt, So sey die Erbsundt nuhemer nach dem faal die Natur, Substantz und wesen des vor-

terbten menschen. Ja Es sey das vornembste hochste teil des menschen wesens, als die vornunfftige Seel in ihrem hohesten gradt oder vornembsten Krefften nicht allein sundlich, sonder die Erbsund selbst, und also kein accidens oder etwas zwfelligs, Sondern Etwas wesentlich, und sey igundt nach dem fall zwischen des menschen Natur oder wesen und zwischen der Erbsundt kein unterschied.

Der ander teil aber hat gelehrt, Ob wol der mensch durch den fal Adams ganz verderbt und an leib und sel mit der sundt vorgiefft, Ja in sunden todt sey, das Er Got nicht erkenne, in geistlichen sachen stockblind, und sein wil von Got abgewendet allein zum bösen geneigt und nichts guts zu thun vormöge, welche greuliche vorterbung der Natur kein menschlicher vorstand begreifen noch ein menschliche zung außsprechen könne, Als aus deren vorferung alle wirkliche sundt und laster entspringen, und derowegen der mensch allein umb diser vorterbung willen (da er gleich nyimmermer kein wirkliche sundt tete) nicht allein des zeitlichen sondern auch des Ewigen tods und vordamnuß werd sey, Jedoch sey und bleibe auch des vorterbten menschen leib und seel warhafftig ein geschopff Gottes und sey Ein grosser unterschied zwischen des menschen Natur und wesen, das ist zwischen seinem leib und der seel und zwischen der Erbsundt, welche in des menschen leib und seel ist. Dan des menschen Natur und wesen hat got Erschaffen, die Erbsundt aber komme vom Teuffel her, Derowegen mög die Erbsund wol ein Accidens oder zwfellig ding genent werden, Doch ein solchs Accidens, das den Ewigen tod mit sich bringe, wohe uns nicht durch Christum darvon geholfen wurde, Welchs Accidens wir nicht selbst von uns in diesem leben abscheiden oder hinlegen können oder mögen.

Die Erste meinung, welche zwischen des menschen wesen, Substantz und Natur und zwischen der Erbsund kein unterschied halten wil, ist unrecht und der h. Gotlichen schrift gantzlich zwwider.

Den S. Paulus unterscheidet vleissig zwischen dem menschen selbst und zwischen der Erbsund, die im menschen ist, Als do er sagt: Ich sehe ein ander gesetz in meinen gliedern, das widerstrebet dem gesetz in meinem gemuet und nimbt mich gefangen in der sunden gesetz, welches ist in meinen gliedern, Ro. 7.

Die Erbsund nennet alhie Paulus der funde gesetz (wie unwidersprechlich) und sagt nicht, das sein hertz und glieder die funde sehen, Sondern das der Sunden gesetz (die Erbsundt) in seinen gliedern sey.

Und abermals spricht er: Dahn nam aber die Sund ursach am gebot und Erregt inn mir allerley lust, Ro. 7. Die sund aber, welche allerley lust im menschen Erreget, ist ja die Erbsundt, von der sagt S. Paulus, das sie inn ihme allerley lust erwegket habe, und sagt gar nicht, das Er selbst die selbst sundt sey.

Und abermals sagt er: So ich aber das thwe, das ich nicht wil, So thw ich dasselbig nicht, Sondern die sund, die inn mir wohnet, Ro. 7. Sie unterscheidet Paulus lauter zwischen ihme selbst und zwischen der sundt, die in ihm wohne, Derwegen sol billich vormöge angezogener spruch zwischen dem menschen selbst und der Erbsundt, die im menschen ist, guther unterschied gehalten werden.

Zw dem zeuget die heilige schriefft, das der mensch heutigs tags auch nach dem faal von Got mit leib und seel Erschaffen werde, Dahn nun zwischen der Erbsundt und zwischen des menschen Substanz, das ist zwischen seinem leib und der seele kein unterschied wehre, So müste Entweder Got die Erbsundt erschaffen haben, und also Autor und Causa peccati, das ist ein anfenger und ursprung der sünde sein, welchs Gotslesterlich, Oder aber Got muste nicht die menschen erschaffen, Sonder sie müsten vom Teuffel (als von dem die Erbsundt herkombt) erschaffen werden, welchs abermals ein Erschregkliche Gotslesterung wehre.

Das aber Got und nicht der Teuffel auch nach dem faal noch heutigs tages den menschen mit sel und leib erschaffe, zeugen folgende spruche:

Deine hend (spricht Job) haben mich gearbeitet und gemacht, Alles, was ich umb und umb bin, und vorsengkest mich so gar. Gedengf doch, daß du mich aus leynen gemacht hast und wirdest mich wider zur Erden machen. Hastu mich nicht wie milch gemolten und wie Raefß lassen gerinnen. Du hast mir haut und fleisch angezogen, mit beynen und adern hastu mich zusammengefuegt, leben und woltat hastu an mir gethan und dein auffsehen bewaret meinen adem, Iob. 10.

Ich dangf dir (spricht David), das Ich wunderbarlich gemacht bin, wunderbarlich seint deine werck, und das Erkennet mein seel wol. Es war dir mein gebein nicht vorholen, dahe ich in verborgenem gemacht ward, dahe ich gebildet ward unden in der Erden, deine augen sahen mich, dahe ich noch unbereitet war, und waren alle tag auff dein buch geschrieben, die noch werden solten, und derselben keiner da war, Ps. 139.

Im Prediger Salomonis stehet geschrieben: Dan der Staub muß wider zur erden komen, wie er gewesen ist, und der geist wider zu Got, der in gegeben hat, Ecclesiastes 12.

Diese sprüche zeugen lauter, das Got auch nach dem fal des menschen schepffer sey und ihme leib und seel erschaffe, darumb kan der mensch nicht die Sunde selbst sein, sonst were Got ein schepffer der sunden.

Auch wurde sonsten viel unleidentliche dinge folgen, welchs mit der h. schrift streitet, wan die Erbsunde. sollte des menschen substanz und wesen selbst sein.

Dan der Apostel zu den Hebreern sagt: Nach dem nun die kinder fleisch und blut haben, Ist er (der her Christus) gleichmassen theilhaftig worden 2c., und bald hernach: Dan er nimbt nirgend die Engel an sich, Sondern den Samen Abrahams nimbt er an sich, daher must er allerdings seinen brudern gleich werden, Hebr. 2.

Hat nun der sohn gottes warhafftig Abrahams saamen, das ist ware menschliche Natur aus dem geschlecht und gebluet Abrahams an sich genomen und ist uns seinen brüdern gleich worden, So muß ja zwischen unser menschlichen Natur, in der uns Christus gleich worden, und zwischen der Erbsund, mit der Er nicht beslegt ist, grosser unterschied sein, sonst must er entweder auch die Erbsund an sich haben, oder muste nicht Abrahams Saamen an sich genomen haben. Undt weil Christus des weibs saamen ist, Genes. 3, so muste entweder Christus nicht warhafftig aus dem fleisch und blut der hochgelobten Jungfrauen Maria das wesen seines fleisch und bluts genomen, oder aber er muste die Erbsund auch an sich genomen haben, wan zwischen des menschen Substanz, Natur und wesen kein unterschied were, welchs bedes erschreckliche irtumb und lestrungen wehren.

So werden wir Ja mit unserem Leib, den wir iht haben (welcher gleichwol vorclert wird) am jungsten tag auferstehen, und wird eben die seel, die wir iht haben, wider zu ihrem leib komen, wie Job sagt: Ich weis, das mein Erlöser lebt und Er wird mich hernach aus der Erden aufferwecken und werde hernach mit dieser meiner haut umgeben werden undt werde in meinem fleisch Got sehen, Denselben werd Ich nur sehen, und meine augen werden ihn schauen und kein frembder 2c. Job. 19. So nun zwischen der sundlichen menschen Natur, Substanz und wesen, das ist zwischen seiner seel und leib und zwischen der Erbsundt kein unterschied sollte sein, so musten Entweder unsere leib an jenem tage nicht widerumb auff-

erstehen undt die vorige seel nicht widerumb zum leib komen, oder es muste die Erbsund am jungsten tag auch in den außerselten und seeligen widerumb erstehen, welche aber dan zwmal allerdings wird abgethan sein.

Derowegen weil Paulus selbst zwischen der Erbsund und dem sundigen menschen unterscheidet und durch obberurten irtumb entweder Got zur ursach der funde oder der teuffel zum Schepffer der menschen gemacht, und entweder Christus nicht ware menschliche Natur hette, oder aber die Erbsund sambt der menscheit muste angenommen haben, und wir entweder nicht von todten erstehen oder die Erbsunde mit uns erstehen muste (welches alles heiliger gotlicher schriftt in viel weg zuwieder), kan man solchen irtumb in der Christlichen kirchen nicht leiden.

Und ist dieser irtumb unserm algemeinen Apostolischen Symbolo und glauben zuwieder, dahe wir bekennen, Ich glaub in Got den Almechtigen vater, Schepffer himels und der Erden, dahe wir ja ihn nicht allein fur des himels und der Erden, sondern auch fur aller menschen schepffer erkennen und bekennen, welcher aber nicht die Erbsund, sondern uns menschen erschaffen hat.

Desgleichen sagt das Symbolum Nicænum: Wir glauben an eynen Got, den Almechtigen vater, welcher alles was sichtbar und unsichtbar ist gemacht hat. Nun hat ja Got nicht die Erbsund gemacht, sonder uns menschen hat er mit leib und seel erschaffen.

So macht das Athanasianum Symbolum allein Got den vater, Sohn und heiligen Geist zum Schepffer aller Creaturen, welcher aber nicht die Sund, sondern den menschen mit leib und seel erschaffen hat.

Auch sagt die Augspurgische Confession, wie droben angezogen, nicht, das der mensch die Erbsund selbst sey, sonder spricht, das alle menschen von Mutterleib an voller böser lust und neigungen findt, Also das sie zwischen dem menschen, der voller böser Neigungen ist, und zwischen den bösen Neigungen, so im menschen seind, unterscheidet, und nennet ausdrücklich die Erbsundt ein angeborne Seuche. Wie nun zwischen einem menschen und zwischen der tödtlichen Kranckheit an ihm ein unterschied, Also ist auch zwischen des menschen substantz, Natur und wesen und zwischen der todtklichen angebornen seuche der Erbsunde auch ein warhafftiger und grosser unterschied, als zwischen dem wergß Gottes und zwischen der vorderbung des wergß Gottes.

In der Apologi der Augspurgischen Confession (fol. 381) wird

also gelesen: Damit ich nun anzeigte, das uns solche unchristliche meinung (nemlich der Sophisten) nicht gefiele, hab ich dieser wort gebraucht: Alle menschen von Mutterleib an seind alle vol böser lust und neigung, und nenne die Erbsund auch darumb ein seuche, anzudeuten, das nicht ein stugt, sonder der ganze mensch mit seiner ganzen Natur mit einer Erbseuche von art in sunden geboren wirdt 2c. Und sagt die Apologia alhie recht, das nicht ein stugt des menschen, sonder der ganz mensch von art in Sunden geboren werde. Und nennet dieselbige angeborne Sunde ein Erbseuch, zu unterscheiden den menschen an ihm selbst, sofern er Gottes geschopff ist, und die Erbseuche, welche vom teuffel herkommt.

Und abermal sagt die Apologia (fol. 383): Auff die Meinung redet auch Augustinus, do er also sagt: Die Erbsund wird in der tauffe vorgeben, nicht, das sie nicht mer sey, sonder das sie nicht zugerechnet werde. Da bekennet Augustin öffentlich, das die Sünde in uns bleibet, wiewol sie uns nicht zugerechnet wird, und dieser spruch Augustini hat den lehrern hernach so wol gefallen, das er auch im Decret angezogen wird. Und wider Julianum sagt Augustinus: Das gesetz, das in unsern gliedern ist, ist wege gethan durch die geistlich wiedergeburt und bleibt doch im fleisch, welches ist sterblich. Es ist hinweg gethan, dan die Schuld ist ganz loß durch das Sacrament, dadurch die glaubigen new geboren werden, und bleibt doch da, dan es wirket böse lust, wieder welche die glaubigen kempffen. Das Doct. Luther also helt und lehret, wissen die widersacher fast wol, und so sie es nicht können anfechten, sondern selbst bekennen müssen, vorkeren sie ihme bößlich die wort und deuten ihm seine meinung felschlich, die warheit unterdrucken und unschuldig zuvordammen. Bishero die Apologia, welche lauter zeuget, das die Erbsundt sey Etwas in uns und sey eben das gesetz der Sunden in unsern gliedern, von welchem Paulus zun Ro. am 7. Cap. sagt, und bleibt im fleisch, Obwol solche sund in heiligem tauff vorgeben wirdt.

Von der Erbsund list man in den Schmalcaldischen Articuln also: hie müssen wir bekennen, wie S. Paulus Rom. 5 sagt, das die Sunde sey von Adam dem Einigen menschen herkomen, durch welchs ungehorsam alle menschen sind sunder worden, dem tod und teuffel unterworffen, Diß heist die Erbsundt oder haubtsundt, Solcher sunden frucht seind darnach die böse wergke, so in den zehen gebotten verbotten sind, Als unglaub, falscher glaub, abgötterey, ohne Gottes

furcht sein, vormessenheit, vorzweiffeln, blindheit und Summa, Got nicht kennen oder achten, darnach lügen, bey Gottes Namen Schwören, nicht beten, nicht anrufen, Gottes wort nicht achten, Eltern ungehorsam sein, Morden, unkeusheit, Stelen, trigen 2c. Solche Erbsund ist so gar ein tieffe, böse vorderbung der Natur, das sie kein vornufft nicht kennet, Sondern muß auß der schriftt offenbarung geglaubt werden, Ps. 5. Rom 5. Exod 33. Gen. 3. Bisherio die Schmalcaldische Articul, in welchen lauter gesagt wird, das die Erbsundt sey Ein vorterbung der Natur, und wird keins wegs gelert, das die Erbsundt die Natur, Substantz und wesen des menschen selbst sey.

Ihm grossen Catechismo Lutheri stehet also geschrieben (To. Wit. 6. Germ. fol. 75): Das mein und glaub ich, das ich Gottes geschepff bin, das ist das Er mir geben hat und on unterlaß erhelte leib, seel und leben, gliedmaß klein und groß, alle sin, vornufft und vorstand 2c. Bisher der Catechismus. Wan aber nun der mensch selbst, sonderlich sein seel, sin, vornufft und vorstandt die Erbsund wehren, So hetten wir die Erbsund von unserem herr Gott, als der sie uns erschaffen und gegeben hette, welches aber unchristlich zu lehren und Christlichen ohren zu hören abscheulich.

Im kleinen Catechismo Lutheri stehen diese wort: Ich glaub, das mich Got geschaffen hat sambt allen Creaturen, mir leib und sel, augen, ohren und alle glieder, vornufft und alle sin gegeben hat und noch erhelte 2c. Bishieher der klein Catechismus, welcher gleichsals zeuget, das wir noch heutiges tages Gottes geschepf sein und Er uns leib und seel und vernunft gegeben. So nun des menschen leib und seel und vornufft (als des menschen substantz, Natur und wesen) die Erbsund selbst were, wurde abermals der Almächtig schepffer zum anfenger und ursache der Erbsund und vorterbung des menschlichen geschlechts gemacht, welche lesterung in der Christenheit sambt der lehre, darauff solche erfolget, nicht geduldet werden kan.

So schreibt auch D. Luther uber das 3. Cap. Gen.: Qui isto veneno peccati originalis a planta pedis usque ad verticem infecti sumus, siquidem in natura adhuc integra accidere, das ist, wir sind durch das gießt der Erbsund von der fustsolen ahn biß auff die scheitel vorgießtet, dieweil solches noch in der vollkommenen Natur zu gestanden oder zu gefallen ist. Darmit sich D. Luther lauter ercleret, das Er die Erbsund nicht für des menschen substantz und wesen, Sondern für ein Accidens das ist für ein zu gestanden oder zu felligen (gleich wol für ein vordamlichen) schaden gehalten.

Die weil nun dieser irtumb, das die Erbsund sey des vorderbten sundigen menschen substanz, Natur und Wesen, also das zwischen seinem Wesen, Natur und substanz und zwischen der Erbsundt kein unterschiedt, der h. gotlichen schrifft, den Christlichen Symbolis, Augspurgischer Confession, auch derselbigen angehengten Apologi, Schmalcaldischen Articulu, dem grossen und kleinen Catechismo Lutheri, auch andern schriften dieses hocherleuchten Mannes zwiewieder und entgegen, So müssen wir gedachten irtumb vorwerffen und vor demselbigen mennlichen vorwarnen, wie wir auch hirmit alles das Jenig, so von der Erbsund ferners geschriben oder gelert und den obgesetzten testimoniis entgegen (do gleich der vorderbten Natur zu viel gegeben oder sie gar zur sundt gemacht wurde), hirmit als irrig vorworffen haben wöllen, von welchem hernach an seinem geburlichen ort ferner gehandelt wirdt.

Dagegen ist diß die ware Christliche lehre und bekantnuß von der Erbsund, Nemlich das alle menschen von Got erschaffen und ihr substanz und wesen von Got haben, Aber durch des Teuffels neid und list und des menschen volge und bewilligen sey die Sünde in die menschlich Natur komen, dieselbige ganz und gar eingenomen und durchgedrungen an allen ihren freffen leibs und der seele also, das vor der widergeburdt an denselbigen nichts guts ist, Sondern alles vorderbt, sundtlich, zum guten erstorben und des Ewigen todts schuldig, Jedoch nach dem der Sohn Gottes menschlich Natur an sich genomen und in derselben das gesetz erfüllet und den todts geliedden, wurd den glaubigen solche sund nicht zugerechnet, und wen Got am jüngsten tag ihre wesentliche leib wider erwecken und sie mit der seel wesentlich widerumb voreynigen wurd, So wurd die Erbsundt ganz und gar dahin abgethan und des menschen Natur und. wesen von derselbigen allerdings erledigt sein, und wie die Erbsund hievor der Natur zugewallen und zugestanden, Also wird sie dan zumal wieder von derselben hingefallen und absein.

Und so viel sey gesagt von dem streit, so sich der Erbsundt halber erhoben. Wir wollen nun zur Erclerung einer andern spaltung schreiten.

Von der Person Christi.

Hirvon lehret die Augspurgische Confession im dritten Articulu also:

Item es wurd gelert, das Got der sohn sey mensch worden, geboren aus Maria der reinen Jungfrawen, und das die zwo Naturen göttliche und menschliche in einer person also unzurtrenlich ver-

einigt Ein Christus seindt. Welcher warer Got und warer mensch ist warhafftig geboren, gelitten, gecreuziget, gestorben und begraben, das er ein opffer were nicht allein für die Erbsund, sonder auch für all andere sundt, und Gottes Zorn versönet, Item das derselbig Christus abgestiegen zur hellen, warhafftig am dritten tag von den todten aufferstand, auffgefahren gen himel, sitzend zur rechten gottes, das er ewig hersche uber alle Creatur und regiere, das er alle, so an ihn glauben, durch den heiligen geist heilige, reinige, stercke, tröste, ihnen auch leben und allerley gaben und guter austeile undt wider den teuffel und wider die sundt schütze und beschirme. Item das derselbig her Christus endlich wirdt offentlich komen, zu richten die lebendigen und die todten, laut des Symboli Apostolorum, undt vordambt allerley ketzerey, so diesem Articul entgegen findt. Bishieher die Confession.

Bei diesem Articul hat sich ein streit zwischen den Theologen Augsburgischer Confession und zwischen etlichen, so sich derselben an-gemaßt, zugetragen, welcher eigentlich von den Zwinglianern her ruret. Dan als die Zwinglianner die ware gegenwertigkeit des leibs und bluts Christi im heiligen Abentmal widerfochten, haben sie zur beschönung ihres irtumbs under andern vormeinten beweisungen vorgeben, der her Christus könne mit seinem leib nicht zumal an zweyen, mehrer oder an allen örten sein, den solches sey ein Eigenschafft, welche allein der göttlichen Natur zugehöre. Dan alles wissen, Almechtig, allenthalben sein, seyen solche Eigenschafften, deren die menschlich Natur anders nicht dan mit dem Namen, aber nicht mit der that möge teil-hafftig werden, und sehe also die Communicatio Idiomatum als mitteilung der almacht in Christo nicht ein Realis, sondern ein ver-balis communicatio, das Christus werde Almechtig genent und man sagen mög, er sey Allenthalben, doch das Er allein von seiner gottheit und gar nicht von der menschheit vorstanden werden solle, dan solche Eigenschafft oder krafft könne die Gottheit der menschheit nicht mit der that mitteilen. Und dahe solche Eigenschafft oder krafft der Menschlichen Natur auch mitgeteilt, wurde sie auffgehoben und zur Gottheit gemacht 2c.

Mit diesem vorgeben haben die Zwinglianner etliche andere Theo-logen (welche sich doch sonsten nicht zum Zwinglianismo bekennen) dahin gebracht, das dieselbige nun ein Zeit lang auch bestritten, das durch die voreinigung beider Naturen in Christo die Gotlich Natur der menschlichen ihre almechtheit nicht mit der that mitgeteilt, Sondern

der mensch Christus werde allein darumb almechtig genennet, das Er mit der Almechtigen götlichen Natur persönlich voreiniget sey, und könne derowegen Christus nach seiner menscheit gleichwol an etlichen, aber nicht an allen orten zwmal sein und fegenwertig in himel und Erden zu Einer Zeit allenthalben regieren.

Dafegen hat der ander teil gelehret, das gleichwol in der person Christi zwo Naturen sind, die götliche und menschliche, deren in Ewigkeit keine in die ander verwandelt oder untereinander vermischet werde. Aber gleichwol weil der Sohn Gottes menschliche Natur hab in Ein person angenommen, das nur ein Christus und nicht zween seyen, So habe sich die Götliche mit der menschlichen also voreiniget, daß sie derselbigen ihre götliche Eigenschafft oder krafft und Almacht mitgeteilt, das Christus nach seiner menscheit nicht allein den Namen hab, das er almechtig, Alwissend und allenthalben fegenwertig genent möge werden, Sondern er habe solche Almechtige krafft nun auch nach seiner menscheit, welche doch dieselbige von der gotheit entpfangen, mit deren sie ein Einige Person ist worden. Gleich wie leib und seel ein person findt und an Einem lebendigen menschen die seel dem leib ihre Eigenschafft oder krafft der gestalt mittheilet, das der mundt redet, die augen sehen, die ohren hören, das hertz gedengkt und vorstehet, der ganz leib entpfindet, welches alles von der seelen herkombt, und gleichwol die seel nicht in den leib noch der leib in die seel vorwandelt wird. Oder gleich wie ein glüend eisen die Eigenschafft, krafft und wirkung des feuers entpfehet, das es leuchtet und brennet, und bleibt dennoch ein warhafftiges Eisen und wird nicht in das feuer vorwandelt, ob es wol des feuers wirkung und krafft bekombt, Also habe auch die Menschheit in Christo von der Götlichen Natur durch die persönlich voreinigung mit der that die götliche krafft undt Almacht entpfangen. Das Christus auch nach seiner menscheit almechtig, alwissend undt allenthalben fegenwertig regiere, Welche mittheilung der Eigenschafften doch nicht also zuvorstehen, Als ob die Eigenschafft der Götlichen Natur ikundt der menschlichen Natur Eigenschafft wehre worden, wie auch der menschlichen Natur Eigenschafften nicht werden der götlichen Natur Eigenschafften, Jedoch so hab die Götliche Natur solche gemeinschafft mit der menschlichen, das sie derselbigen, was ihr Eigen, dergestalt mittheilt, daß sie solche krafft und wirkung mit hat. Doch nicht also eigen, als ob sie es aus ihr selbst und nicht von der Götlichen Natur entpfangen hette, Derhalben auch nicht zwo Almacht oder zwo alwissenheit in Christo seyen, sonder nur Eine von wegen

der Einigen person, in welcher die zwo naturen Einer krafft und wirkung gemeinschafft haben. Und ob wol Christus solche herlichkeit und macht, weil er im stand seiner Erniedrigung und in der knechts-gestalt war, vor seiner aufferstehung und himelfart den wenigern theil gebraucht und erzeigt, jedoch nachdem Er zur Rechten Gottes Auch als ein Mensch gesetzt worden, sey er izt in vollkomener ubung seiner herlichkeit und almechtigkeit, das Er auch als ein mensch alles wisse, alles vormöge und allenthalben (doch auff ein himblische und menschlicher vornunfft unbegreiflicher weiß und gar nicht außgedehnet oder ausgespannen) gegenwertig regiere in himel undt Erde.

Die Erste meinung, das Christus nach seiner menscheit allein mit dem Namen aber nicht mit der that almechtig, alwissend und derowegen entweder nicht an zweyen oder aber Ja nicht an allen orten zumal sein und gegenwertig regieren könne, ist der h. göttlichen schriftt zuwieder.

Dan Joannes sagt von Christo, Auch vor seiner aufferstehung: Es wüste Jhesus, das ihm der vater alles hatte in seine hend gegeben, Joh. 13. Alles aber in seinen henden haben heist ein Almechtigen gewalt uber alle Creatur habenn, und weil solchen gewalt der her Jhesus vom vater Entpfangen, so muß er ihnen nach der menscheit entpfangen haben, dan nach der Gottheit hat er ihn von Ewigkeit gehabt.

Solchen almechtigen gewalt hat die menscheit daher, daß sie mit der Gottheit personlich voreinigt, dan ihn ihme (Christo) wonet die gang fülle der Gottheit leibhafftig, Col. 2.

Auch sagt der her Christus: Mir ist gegeben alle gewalt im himel und auff Erden, Matth. 28. Aller gewalt aber im himel und Erde ist ein almechtiger gewalt, und weil Er ihme gegeben ist, so muß er ihm nach der menscheit gegeben sein.

Darauff spricht Er auch: Syhe ich bin bey Euch alle tag biß an der welt Ende, Matth. 28. Ist Er aber bey der gangen Christenheit, welche in die weite welt zurstreuet, So ist er ja zumal an viel tausent örten, und ist zmgleich auch bey den heiligen im himel, warumb wolt er dan nicht konnen allenthalben sein?

Darumb spricht Paulus: Der hinunter gefahren ist, das ist derselbig, der auffgefahren ist uber alle himel, auff das er alles erfüllet, Eph. 4. Welches ja von seiner menscheit, nach deren Er hinunter und hynauff gefahren ist, vorstanden werden muß. Was aber in der schrift heiße alles erfüllen, than aus volgendem spruch vorstanden werden: Bin Ich nicht Ein Got, der nahe ist, spricht der

Herr, und nicht ein Got, der ferne sey? Meinstu, das sich hemand so heimlich vorbergen könne, das ich ihn nicht sehe, spricht der herr. Bin ich nicht (Ein Gott) der himel und Erden Erfülle, spricht der herr, Jer. 23. So heist nun alles erfüllen allenthalben gegenwertig regieren.

Von solchem herlichem regiren, welchs Christus auch nach der menscheit hat vortwegen personlicher vorehnung, redet Paulus mit folgenden worten: Welche (krafft) Er gewirckt hat in Christo, do Er ihn von den todten aufferwegt hat und gesetzt zw seiner rechten im himel uber alle furstentumb, gewalt, macht, herschafft und alles was genent mag werden, nicht allein in dieser welt, sondern auch in der zwkünstigen, und hat alle ding unter seine fueß gethan und hat ihn gesetzt zum haubt der gemeind uber alles, daher er dan als das haubt der Christlichen kirchen Etlich setzt zw Aposteln, Etlich zw Propheten, Etlich zw Evangelisten, Etlich zw hirtten und lehrern, das die heiligen zwgericht werden 2c. Eph. 4.

Die weil nun die heilig schrift dem hern Christo auch nach seiner menscheit Ein almechtigen gewalt und gegenwertige Regierung im himel und Erden gibt, So kan neben dem allen nicht bestehen, das Christus nach seiner menscheit allein mit dem Namen, aber nicht mit der that almechtig sey, und das Er nicht zwmal an vielen oder ja nicht an allen örten könne sein.

So sagt auch das Symbolum Apostolicum, Christus sey gegen himel gefaren und sitze zwr rechten Gottes des almechtigen vaters.

Desgleichen sagt das Simbolum Nicænum: Er sitzt zur Rechten des vaters. Weil aber got der vater ein geist ist und seine Rechte nichts leiblichs, noch viel weniger ein gewisser umbschriebener ort, Sonder sein göttlicher Almechtiger gewalt ist, welcher nicht an Einem allein oder zweyen, sondern an allen örten ist, und aber Christus auch nach seiner menscheit zwr rechte gottes gesetzt, So ist er ja als ein mensch in ein solchen Almechtigen gewalt eingesetzt, das er zur Rechten Gottes allenthalben gegenwertig in himel und Erden herschet.

Im Symbolo Athanasii stehet also geschrieben von Christo: Wie wol er Got und mensch ist, So ist er doch nicht zwen, sonder Ein Christus, Einer, nicht das die Gottheit in die menscheit verwandelt sey, sonder das die Gottheit hat die menscheit an sich genommen, ja Einer ist Er, nicht das die zwu Naturen vermenget sein, Sondern das er Ein Einige Person ist; den gleich wie leib und seel Ein mensch ist, so ist Got und mensch Ein Christus.

Dieses Symbolum leidet auch nicht das man die menschheit durch Einigen ort von der Gottheit scheide, Sonst wurden zwen Christus, und vorgelehet die voreinigung beider Naturen dem leib und der seelen, welche ja also mit eynander vorehnet, das sie mit eynander wirgten, und die seel durch den leib ire eigenschafften erzeugt und ihre geschafft vorrichtet; gleich wie der Sohn Gottes seine Almechtige wergt durch die angenommene menschheit wirgket und dieselbe derogestalt mit ihr gemein hat.

Die Augspurgische Confession gibt dem hern Christo auch von wegen der personlichen vorehningung Almechtigen gewalt und kegenwertige regierung über alle Creaturen, dahe sie sagt (laut oberzeleter wort Art. 3), das die zwo natur gotliche und menschliche in Einer Person unzertrenlich vorehnet. Item das er sitzend zwr Rechten Gottes Ewig hersche über Alle Creaturen und regiere zc. Item das sie sagt, Er gebe das leben, welches Eigentlich ein Götliche krafft und ein Almechtig werck ist. Item das derselbe her Christus Endlich wurdte offentlich komen zc. Darauff lauter zuborstehen, das die menschheit durch kein ort von der Gottheit getrennet werden möge, und das Christus igt unsichtbar kegenwertig über alle Creaturen regiere, der zw seiner Zeit wird offentlich komen zw richten über lebendige und todte.

Und also sein widerkunfft mehr Ein offenbarung dan Ein vorenderung des orts (dahe er von ferne herkommen muste) sein werde.

Und ist solche lehr in der Apologia nicht disputirt worden, dan derselben dahemals die Papisten nicht widersprochen und unter den Theologis Augspurgischer Confession nicht streitig, Sondern beh den selbigen die gemeine lehr gewesen, welche sie den Zwinglianern und andern Sectariis entgegen gesetzt, als die zuvor von D. Luther seligen wider die Zwinglianer gewaltidlichen erhalten, und kein Theologus Augsburgischer Confession einiges bedengken darinnen gehabt, sondern solche lehr mit ihme helfen vorsehten, wie Pomerani, Justi Moenii, Urbani Regii und vieler andern schrifftten bezeugen, deren vielfeltige Zeugnuissen vor dieser Zeit zusamen gedruckt ausgegangen sehen.

In den Schmalkaldischen Articulu wird dieser handel auch nicht disputirett, den dahemals kein Theologus Augspurgischer Confession diser algemeinen Christlichen lehr von der person Christi widersprochen, Sonder wie für ubergabung der Augsburgischen Confession also auch hernach biß auff den Schmalkaldischen tag die Einhellig lehr gewesen, wie aller Erst vormeldet.

Im grossen Catechismo Lutheri wird die lehre von der herlichen

Regierung Christi mit diesen Worten summarischer weiß angeregt: Darnach (ist Er) wider auferstanden, den Tod vorschlungen und gefressen und endlich inn himel gefahren undt das Regiment genommen zur rechten des vaters, das ihm Teuffel und all gewalt muß unterthan sein und zu fussen liegen, so lang biß er uns endlich am jüngsten tag gar scheide und sondere von der bösen welt, Teuffel, tod, Sunde 2c. Mit welchen Worten der Catechismus dem hern Christo, als der nach seiner Menschheit zur Rechte Gottes gesetzt, das Regiment gibt über alle Creaturen. Welches eigentlich von der menschheit Christi zuvorstehen, dieweil er sagt, das Er solch Regiment genommen, das ist empfangen habe, dan nach der Gottheit hat er es allwege und von Ewigkeit gehabt.

Ihm kleine Catechismo Lutheri wirdt von der Person Christi also gelehret: Ich glaub, das Ihesus Christus warhafftiger Got vom Vater in Ewigkeit geboren, und auch warhafftiger mensch von der Jungfrauen Maria geboren, Sei mein herr, der mich vorlornen und vordambten menschen erlöset hat, erworben, gewonnen und von allen Sunden, vom tod und aller gewalt des Teuffels nicht mit Golt oder Silber, sondern mit seinem teuren blut und mit seinem unschuldigen leiden und sterben, auff das ich sein eigen sey und in seinem Reich under ihm lebe und ihm diene inn ewiger gerechtikeit, unschult und seelikeit, Gleich wie er ist aufferstanden vom Tod, lebt und regirt in Ewigkeit, das ist gewislich war 2c. Mit diesen Worten fasset der Catechismus die zwo Naturen in Christo in Ein Person zwsamen und schreibt derselbigen nicht allein nach der Gotlichen, Sondern auch nach der menschlichen Natur almechtige werck zu, Nemlich von Sundt, tod und teuffel erlösen, und setzt den hern Christum auch als einen Menschen in ein ewigs Reich, und macht ihn zum herren, wie auch Petrus Act. 2 sagt: Diesen Ihesum, den ihr gecreuziget 2c., hat Got zum hern und Christo gemacht. Also hat Christus auch nach der menschheit ein ewiges Reich, welches Reich sich über alle Creaturen und ört erstrecket.

Von diesem handel find man seer viel herlicher zeugnussen auch in andern vornehmen schrifftten Lutheri.

In der Grossen bekantnuß vom Abentmal schreibt er von der Person Christi also: Nun er aber ein solch Mensch ist, der ubernatürlich mit Got ein Person ist, undt außer diesem menschen kein Got ist, So muß folgen, das Er auch nach der dritten ubernatürlichen weise sey und sein möge Allenthalben wo he Got ist und alles

durch und durch vol Christus sey auch nach der menschheit, nicht nach der ersten leiblichen begreifflichen weiß, Sondern nach der ubernatürlichen götlichen weiß, dan hie mustw stehen und sagen: Christus nach der Gotheit wo er ist, dahe ist er ein natürliche Gotliche Person und ist auch Natürlich und Persönlich daselbst, wie das wol beweiset sein entpfengnuß in mutterleib. Dan solt er Gottes sohn sein, So muste Er natürlich und Persönlich in mutterleib sein und mensch werden, Ist er nun Natürlich und Persönlich wohe er ist, So muß er daselbst auch mensch seyn. Dan es sind nicht zwo zurtrente Personen, Sonder ein einige Person, wohe sie ist, da ist sie die einig unzurtrente Person, und wohe du kanst sagen, hie ist Got, da mustw auch sagen, So ist Christus der mensch auch da 2c.

Im buchlein von den letzten worten Davids, welchs D. Luther kurz vor seinem tod beschriben, sagt er also: Nach der Andern zeitlichen menschlichen geburt ist ihm auch die ewig gewalt Gottes gegeben, doch zeitlich, und nicht von Ewigkeit hero. Dan die menschheit Christi ist nicht von Ewigkeit gewesen wie die Gotheit, Sonder wie man zelt und schreibt, ist Ihesus Mariæ sohn biß Ihars 1543 Jar alt, aber von dem Augenblick ahn, da gotheit und menschheit ist voreinigt in einer Person, dahe ist und heist der mensch Mariæ sohn Almechtiger Ewiger Got, der Ewige gewalt hat und alles geschaffen hat und erhalt per communicationem Idiomatum, darumb das er mit der Gotheit ein Person und auch rechter Got ist. Darwber redet er Matth. 11: Alles ist mir vom Vater übergeben, und Matth. am letzten: Mir ist alle gewalt gegeben im himel und auff Erden, welchem mir? Mir Ihesu von Nazaret, Marien Son und menschen geboren, von Ewigkeit hab ich sie vom vater, ehe ich mensch ward, Aber da ich mensch wardt, hab ich sie zeitlich entpfangen, Nach der menschheit, und heimlich gehalten biß auff mein auferstehung und auffart, do er hat sollen offenbart und erclert werden, wie S. Paulus Rom. 1. spricht: Er ist ercleret und erweist ein sohn Gottes kreffttlich. Joannes nennets vercleret.

Und hernach von Christi sitzen zur Rechten Gottes spricht er: Darumb ruhmet sich nicht allein David sonder auch sein ganzes haus (wie er spricht: was ist mein hauß?) der herlichkeit, das aus ihrem fleisch und blut ein solcher sohn komen soll, der zur rechten hand Gottes sitzen werde.

Und kurz zuvor: Was kan heissen zu meiner Rechten sitzen anders den Got gleich sitzen? Dan Er sitzt ihm nicht zun haubten noch zun

fussen, weder hoher noch niedriger, Sonder zwr rechten ihm gleich, das der himel ebenso wol sein stuel und die Erde sein fußbangt ist, wie Er spricht Matth. ult.: Mir ist geben aller gewalt in himel und Erden, und Marci ult.: Er ist auffgenommen gehn himel und sitzt zur rechten handt Gottes.

Diese sprüch Lutheri fassen die bede Naturen in Christo auch also zwisamen, daß sie durch keinen ort mögen getrent werden, und geben dem hern Christo auch nach seiner menscheit almechtigen gewalt und setzen ihn auch als ein menschen in die Regierung mit Got nicht allein im himel, sondern auch auff dem ganzen Erdboden.

Derwegen vorwerffen wir die lehren, als die der heiligen schrift, den Symbolis, der Augsburgischen Confession, Grossen und kleinen Catechismo Lutheri und andern fürnemen herlichen schriftten dieses hocherleuchten mannes zuwider, Nemlich das von Etlichen gelert wird, der Sohn Gottes hab die Menschlich Natur also in ein Person angenommen, das er derselbigen nicht mit der that seine götliche krafft und alinacht mitgeteilet, derowegen sie auch nicht mit der that almechtig sey, Item das Christus nach seiner menscheit auch igt im stand seiner herlikeit nicht alles wisse und nicht alles vormöge, Auch mit seiner heiligen menscheit nicht könne zwmal an vielen oder ja an allen orten gegenwertig sein und gegenwertig regieren uber himel, Erden und alle Creaturen.

Dagegen ist dieses die rechte und reine lehre von der Person Christi, das der Ewig Sohn Gottes hab aus dem fleisch und blut der hochgelobten Jungfrauen Maria warhafftige Menschliche Natur von leib und sehl. angenommen, das also aus der götlichen und menschlichen Natur in Christo ein Einige unzurtrente Person, in welcher kein Natur in die andere verwandelt noch unter einander vormischt worden, noch in Ewigkeit vormischt werde, Und hab der sohn Gottes seiner angenommenen menscheit seine gotliche krafft und almechtigkeit dergestalt mitgeteilt, das Er durch dieselbigen, wie die seel durch den leib seine götliche almechtige werck vorrichtet und die menschliche Natur mitwirkett. Das also Christus auch als ein mensch alles weiß, alles vormag und allenthalben seiner Christenheit gegenwertig, und das Er als ein mensch zwr Rechten Gottes gesetzt mit Got regiere in almechtigem gewalt, gegenwertig an allen und yden orten, in himel und Erden, uber alle Creaturen. Und das alles auff ein himblische undt menschliche vornunfft unbegreifflche weiß.

Und so viel von dem Streit über der Person Christi; wir wollen nun zu erklärung einer andern Controversien greiffen.

Von der Rechtfertigung des Glaubens.

Von diesem Articul lehrt die Augsburgisch Confession im vierdten Articul also: Und nachdem die menschen in sunden geborn werden und Gottes gesetz nicht halten, auch nicht von hertzen got lieben können, So wird gelehrt, das wir durch unsere werck oder gnugthuung nicht können vorgebung der sunden vordienen, werden auch nicht von wegen unserer werck gerecht gescheht fur Got, Sondern wir erlangen vorgebung der sunden und werden fur gerecht gescheht fur Gott umb Christus willen aus gnaden durch den glauben, So das gewissen trost entpfehet an der vorheissung Christi und glaubet, das uns gewislich vorgebung der Sunde gegeben wurd und das uns Got wolle gnedig sein, uns gerecht schetzen und Ewiges leben geben umb Christus willen, der durch seinen tod Got vrsönet hat und fur die sund gnug gethan. Wer also warhafftlich glaubet, der erlangt vorgebung der funde, wird Got angemem und fur Got gerecht gescheht umb Christus willen, Ro. 3. 4. Bisshier die Confession.

Beh diesem Articul hat sich auch ein Streit erhoben, was doch eigentlich sey die gerechtikeit des glaubens, von deren Paulus zu Romern so vielfeltig schreibt, durch die wir fur got gerecht seyendt und Ewig selig werden.

Der Ein teil hat gelert und gestritten, das die gerechtikeit des Glaubens, welche der Apostel Paulus nennet die Gerechtheit Gottes, sey die wesentliche gerechtikeit Gottes, welche Christus als der warhafftige Naturliche wesentliche Sohn Gottes selbst sey, der durch den glauben in den auserwelten wohne und sie treibe recht zu thun, und also ihr gerechtikeit sey, gegen welches gerechtikeit aller menschen sund seind wie ein tropff wassers gegen dem grossen meer.

Der ander teil hat gelert, das die gerechtikeit des glaubens sey nicht die wesentliche gerechtikeit Gottes, so in den glaubigen wohnet und wirkt, Sondern anders nichts dan vorgebung der Sunden umb des Einigen gehorsams Christi willen, welcher allein durch den glauben auß lauter gnade allen rechtglaubigen zur gerechtikeit zugerechnet und sie umb desselben willen von aller ihrer ungerechtikeit absolvirt werden. Und wan Paulus nennet Justitiam Dei, vorstehen sie es (wie es auch Lutherus recht vertirt) die gerechtikeit, die für Got gielt, und nicht die wesentliche gerechtikeit Gottes, die Got selbst ist.

Des Ersten theils meinung ist heiliger Götlicher schriftt ungemess und zuwieder, wie aus folgenden spruchen zuvornemen:

Sanct Paulus schreibt also: Nach welcher weiß auch David sagt, das die seligkeit sey des menschen, welchem Got zurechnet die gerechtikeit ohn zuthuen der werck, da er spricht: Selig sind die, welchen ihre ungerechtheit vorgeben sind undt welchen ihre sund bedegkt sind, Selig ist der man, welchem Got kein sundt zurechnet, Rom. 4. Dieser spruch lehret, das uns die gerechtikeit zugerechnet werde, welche stehe in vorgebung unserer ungerechtheit.

Und abermal spricht Paulus: Sie werden ohn vordienst gerecht durch die Erlösung, so durch Christum Ihesum geschehen ist, welchen Got hat surgestelt zum gnadenstuel durch den glauben in seinem bluet, damit er die gerechtikeit, die vor ihm gilt, darbiete in dem, das Er Sund vorgibt ic., Rom. 3. Sie sagt S. Paulus, das uns darmit gerechtikeit gegeben werde, wan uns Got die Sundt vorgiebt, welche vorgebung Christus mit seinem blut vordinet hat, und wir derselben durch den glauben an ihn theilhaftig werden.

Auff diese weiß redet auch Zacharias in seinem lobgesang, das du Erkentnuß des heils gebest seinem volck, die da ist in vorgebung ihrer sunden, durch die herzliche barmherzikeit unsers Gottes, durch welche uns besucht hat der auffgang auß der hohe, Luc. 1. Dieser spruch stelt unser seligkeit (welche so viel ist als unser gerechtikeit) in die vorgebung unserer sunden, die da herfleußt aus der herzlichen barmherzikeit Gottes.

Und dieweil die angebotene vorgebung der Sunden anders nicht dan mit dem glauben than gefast werden, welcher sich auff den ganzen vordienst Christi vorlesset, so zeuget die schriftt, das uns der glaub zur gerechtikeit gerechnet werde, Nemlich weil er die vorgebung der Sunde, welche uns Christus vordienet, ergreiffet und fassett.

Dem aber (spricht Paulus), der nicht mit wercken umbgehet, glaubet aber an denen, der die gotlosen gerecht macht, dem wird sein glaub gerechnet zur gerechtikeit, Rom. 4.

Und abermals: Dan Er (Abraham) zweiffelt nicht an der vorheiffung Gottes durch unglauben, Sondern ward stargk im glauben und gab Got die Ehre und wußt auffß allergewishest, das was Got vorheisset, das kan Er auch thuen, Darumb ifts ihm auch zur gerechtikeit gerechnet, das ist aber nicht geschrieben umb seinetwillen, das ihm zugerechnet ist, Sondern auch umb unsertwillen, welchen Es sol

zugerechnet werden, so wir glauben an den, der unsern hern Ihesum auffermeght hat von den todten, Ro. 4.

Diese sprüche alle weisen uns nicht auff die Einwonende wesentliche gerechtikeit Gottes, sonder auff die vorgebung der sunden, welche wir haben durch den vordinst Christi und fassen dieselbige mit dem glauben, Darumb ist oberzelte mehnung als die der schriftt zuwider unrecht und zubortwerffen.

Im Symbolo Apostolorum wird erzelet, das Christus sey empfangen vom heiligen geist, geboren aus der Jungfrauen Maria, hab gelitten unter Pontio Pilato, gecreuziget, gestorben, begraben, am dritten tag von todten erstanden, auffgefahren ghen himel ꝛ., welches ja alles darumb geschehen (wie bey allen Christen unzweiffenlich), das er uns vorgebung der sunden vordiente und erlangte, wohe aber die sund vorgeben ist, da ist gerechtikeit und Ewige selikeit, und stehet also unser seelikeit in vorgebung der Sunden, durch Christum uns erworben, wie auch daselbig beschleust und sagt: Ich glaub vorgebung der Sunde, aufferstehung des leibs und ein Ewigs leben.

So sagt das Symbolum Nicænum von Christo: Er ist umb unserer sund willen und von unsers heils wegen von himel herab gestiegen und hat menschlich Natur an sich genomen durch den h. geist, ist mensch worden von der Jungfrauen Maria, ist fur uns gecreuziget, hat gelitten, ist begraben und am dritten tag nach der schriftt auferstanden, auffgefahren ghen himel ꝛ.

Indem er aber für uns gecreuziget, hat Er uns vorgebung der sunden, das ist die gerechtikeit des glaubens und also das Ewige heil erworben.

Hirmit stimbt auch das Symbolum Athanasii, der do sagt: welcher gelitten hat umb unser seelikeit willen, zur hellen gefahren, am dritten tag aufferstanden von den todten ꝛ. Das also unser selikeit auff dem Leiden Christi stehet, damit er uns vorgebung der sunden vordient hat.

Die Augspurgisch Confession sagt lauter: wir erlangen vorgebung der sünden und werden fur gerecht geschetzt fur Got umb Christus willen Auß gnaden durch den glauben; und abermals: Wer also warhafftlich glaubet, der erlangt vorgebung der sunden, wirdt Got angensem und fur Got gerecht geschetzt umb Christus willen ꝛ. Wie dan die Confession offft meldet die Justitiam imputativam, das ist die zugerechnete gerechtikeit, und gerecht werden heist ihr so viel als Got angensem sein.

Und unter dem Titel von unterschied der speis sagt sie: Derhalben hat S. Paulus hefftig wider das gesetz Mosis und menschliche traditiones gefochten, das wir lernen sollen, das wir für Got nicht frumb werden aus unsern werkten, sondern allein durch den glauben an Christum, Das uns Got umb Christus willen ohn unser vordienst fund vorgebe und gerecht scheke zc.

In der Apologi stehet also geschriben under dem Titel: was der glaub sey: Dan der glaub nicht darumb für Got frumb und gerecht macht, das er an ihm selbst unser werck und unser ist, Sonder allein darumb, das er die vorheissene angebotene Gnad ohn vordienst aus rechtem schatz geschenkt nimbt.

Item sagt sie ferner under dem Titel: das wir vorgebung der funde allein durch den glauben an Christum erlangen: vorgebung der sunden erlangen und haben, dasselbig heist vor Got gerecht und fromb werden, wie der 32. Ps. sagt: wol dem, dem die ubertretung vorgeben ist.

In den Schmalkaldischen Articuln vom Ambt und werck Christi stehet also geschriben: Sie sind alzwmal sunder und werden ohn vordienst gerecht aus seiner gnade durch die Erlösung Ihesu Christi in seinem blut, Ro. 3. Dieweil nun solches muß geglaubt werden, und sonst mit keinem werck, gesetz noch vordienst mag erlangt oder gefast werden, So ist es clar und gewiß, das Allein solcher glaub uns gerecht macht, wie Ro. 3. S. Paulus spricht: Wir halten, das der mensch gerecht werde Ohn werck des gesetzes durch den glauben, Item: auff das er allein gerecht sey und gerecht mache den, der do ist des glaubens an Ihesum. Von diesem Articul kan man nuhr weichen, Es fall himel und Erde, oder was nicht bleiben wil zc.

Item hernach under dem Titel: wie man für Gott gerecht wird, stehet also geschriben: Was wir davon bisher und stetiglich gelehrt haben, das wissen wir gar nicht zuendern, Nemlich das wir durch den glauben (wie S. Petrus sagt) ein anderweit rein hertz kriegen undt Got umb Christi willen unsers mitlers uns für ganz gerecht und heilig halten wil und helt, Obwol die fundt im fleisch nicht gar wegk oder tod ist, So wil er sie doch nicht rechnen noch wissen.

Der groß Catechismus Lutheri sagt von unser rechtfertigung und feelikeit also: Wan man nun fragt: was glaubstu im andern Articul von Ihesu Christo? Antwort auffß kurtze: Ich glaub, das Ihesus Christus warhafftiger gottes son sey mein her worden. Was

ist nun das: Ein her werden? Das ist, das Er mich erlöst hat von sund, vom Teuffel, vom Tod und allem ungluck, und bald hernach: Dan da wir geschaffen wahren und allerley guts von Got dem vater entpfangen hatten, kam der teuffel und bracht uns in ungehorsam, sund, tod und alles ungluck, das wir in seinem Zorn und ungnad lagen, zu Ewiger vordamniß vorurtheilt, wie wir vormirgkt und vordient hetten, do war kein rat, hilff noch trost, biß das sich diser Einige und Ewige Gottes sohn unsers Jamers und Elends aus grundloser guethe erbarmet und von himel kam uns zuhelffen. Also seind nun Ihene Tyrannen und stogkneister alle vortrieben, und ist an ihre stat getreten Ihesus Christus, Ein her des lebens, gerechtikeit, alles guts und seelikeit, und hat uns arme vorlorne menschen aus der hellen rachen gerissen, gewonnen, freh gemacht und wider bracht in des vaters huld und gnadt.

Und bald darnach: Das sey nun die Summa dieses Articuls, das das wörtlein herz auffß Einfeltigkt so viel heisse als Ein erlöser, das ist, der uns vom Teufel zu Got, vom tod zum leben, von sund zur gerechtikeit gebracht hat und dabey erhellt. Die stugt aber, so nacheinander in diesem Articul folgen, thuen nichts anderß, den das sie solche erlösung vorcleren und ausdrucken, wie und wohe durch sie geschehen sey, das ist, was ihn gestanden und was er dran gewandt und gewaget hat, das er uns gewonne und zu seiner herschafft brechte, Nemlich das er mensch worden, von dem heiligen geist und der Jungfrauen ohn alle sundt entpfangen und geboren, auff das Er der sunden her were, darzu gelitten, gestorben und begraben, Das er fur mich gnug thete und bezalete, was ich vorschult habe, nicht mit silber noch golt, sondern mit seinem eigenen und teuren blut 2c.

Und bald hernach: Auch stehet das ganz Evangelium, so wir predigen, darauff, das man disen Articul wol faßte, als an deme all unser heil und selikeit ligt 2c.

Dise zeugnus alzumal weisen uns nicht zu der wesentlichen einwonenden gerechtikeit Gottes, Sondern auff den vordinst unsers hern Christi, mit welchem Er uns vorgebung der sunden vordient, das wir also durch den glauben an unsern mitler Christum gerecht und selig werden.

Im kleinen Catechismo Lutheri stehet also geschrieben: Ich glaub, das Ihesus Christus warhafftiger Got vom vater in Ewigkeit geboren und auch warhafftiger mensch von der Jungfrauen Maria geboren sey mein her, der mich vorlornen und vordambten menschen erlöst hat,

erworben, gewonnen und von allen sunden, vom Tod und von der gewalt des Teuffels nicht mit golt oder silber, Sondern mit seinem teuren blutt und mit seinen unschuldigen leiden und sterben, Auff das Ich sein Eigen sey und in seinem reich unter ihm lebe 2c.

Dieser Cathechismus furt uns auch nicht auff die Einwonende wesentliche gerechtikeit Gottes, Sondern weist uns zu dem vordinst unsers heilands Ihesu Christi, durch welches wir zu gnaden komen, vorgebung der sunden durch den glauben entpfahen und die seelikeit erlangen.

Diese lehre hat D. Ruther seliger in seinen andern schrifften auch vleissig getrieben.

In seinem herlichen Commentario uber die Epistel Pauli zun Galatern sagt er also (To. Wit. Ger. 1. fol. 1): Diese gerechtikeit aber des glaubens ist gar viel besser und köstlicher den die andern alle sambt, nemblich Als die uns ohne unsern vordienst allein umb Christus willen von Got zugerechnet wird, und kombt weder aus weltrechten noch Ceremonien noch aus Gottes selbst gesetz 2c.

Ibid. fol. 78. Hie aber ist dieses die hauptsache, darmit man zu thuen hat, das man fragt, Nicht ob man auch guthe wergk thuen und lieben soll, Sondern wohedurch man doch gerecht fur Gott und seelig werden möge, und da antworten wir mit S. Paulo also, das wir allein durch den glauben an Christum gerecht werden und nicht durch des gesetzes wergk oder durch die liebe.

Und uber das 16. Cap. Joann. sagt Er also (To. Wit. 4 Germ. fol. 10): So das war ist, wo bleibt dan gerechtikeit? Oder wie sol man dazw komen? Antwortet alhie Christus: Das ist Gerechtfikeit, das Ich zum vater gehe 2c. Da mustw sie suchen und finden, nicht bey dir noch auff Erden bey menschen, sie sehen wer und wie sie wollen. Dan die Christen sollen kein ander gerechtikeit wissen, darmit sie for Got bestehen und gerecht gesprochen werden, vorgebung der Sunden und Ewigs leben erlangen dan disen gang Christi zum vater, welcher ist nichts anders (wie oft gesagt) dan das er unser sundt auff sein hals genomen und sich umb derselben willen lassen am creuz tödten, begraben und in die hel gefahren, aber nicht under der Sundt noch tod und hel blieben, Sondern hindurch gangen durch sein auf-erstehung und himelfart und nun gewaltflick herrschet zur rechten hand des Vaters uber alle Creaturen 2c. Hie weist uns Rutherus im handel von der Rechtfertigung nicht auff die wesentliche Einwonende gerechtikeit, Sondern auff den vordinst Christi, durch welchen wir haben vorgebung der funde und Ewiges leben.

Und in seinem Schönen Commentario uber Genes. Cap. 15. sagt er also: Ir sollet Paulum lesen und ihn gar vleissig lesen, So werdet ihr sehen, das Er aus disem spruch auffbauet den vornembsten Articul unsers Christlichen glaubens, welchen die welt und der Teuffel nicht leiden kan, Nemlich das allein der glaub gerecht mache und das diß der glaub sey, Nemlich den götlichen vorheissungen beifallen und darfur halten, das sie war sehen. Und bald darnach: dise meinung hat der heilige geist wollen Eigentlich an diesem orth ausdrücklich und clar setzen, das die gerechtikeit nichts anders sey dan den vorheissungen Gottes glauben.

Und bald darnach: wie hat nun Abraham die gerechtikeit erlangt? Allein also, das Got redet und Abraham glaubt Got dem hern, der mit ihm redet; hirtzu kömmt der h. geist als ein glaubwürdiger Zeug und sagt, das diß glauben oder diser glauben sey die gerechtikeit oder werde von Got zugerechnet zur gerechtikeit und werd für gerechtikeit gehalten 2c. Bishier Lutherus, welcher Eben mit Paulo stimbt, das der glaub uns zur gerechtikeit gerechnet werde, dan Er Ergreiffet Gottes huldt und gnad, welche uns durch Christum erworben ist 2c.

Derwegen sol diser Irthumb vortworffen werden, das unser gerechtikeit für Got, dadurch wir gerecht und selig werden, sey die wesentliche gerechtikeit Gottes in uns wonend oder das uns die Inwonende gerechtikeit (welche die Gotliche Natur in Christo selbst sey) zugerechnet und wir umb derselbigen willen für Got fromb und gerecht sehen, als welche hrrige meinung der heiligen gotlichen schrift, den Symbolis, der Augspurgischen Confession, derselben Apologi, den Schmalkaldischen Articuln, den grossen und kleinen Catechismo Lutheri, Auch andern vornemen schriftten dieses hocherleuchten Mans gentslich zuwieder.

Dagegen aber ist diß die rein und heilsam lehr von der Rechtfertigung des armen sunders vor Got, das wir allesamdt vor Got sunder sehen, der her Christus aber sich uber uns erbarmbt, das gesetz für uns gehalten und erfüllt, Auch für uns gelitten und am Creutz gestorben, und hab uns mit seinem blut vordient vorgebung der sunden und Ewigs leben, Und wan wirs von hertzen glauben und also auff unsern mittlern und Erlösern Christum von hertzen vertrauen, So werden wir von Got for fromb und gerecht gehalten umb des vordiensts Christi willen, welcher uns zugerechnet wirt durch den glauben, Also das wir haben auß lauter gnad vorgebung der funde und Ewigs leben.

So viel aber die gerechtigkeit der werck anlangt, und ob die werck auch in Articulum Justificationis gehören, wird dasselbig drunden an seinem ort auch gehandelt werden, wollen igt zu einer andern Controversien schreiten.

Vom Gesetz und Evangelio.

Vom Evangelio was es sey? lehrt die Augspurgische Confessio im folgenden 5. Articul: Solchen glauben zu erlangen hat Got das Predigamt eingesetzt, Evangelium und Sacramenta geben, dadurch als durch mittel der h. geist wirkt und die hertzen tröstet und glauben gibt, wohe undt wenn er wil in denen, so das Evangelium horen, welches lehret, das wir durch Christus vordinst ein gnedigen Got haben, So wir solchs glauben, Und werden vordampt die widerteuffer und andere, so do lehren, das wir ohne das leibliche wort des Evangelii den h. geist durch eigene bereitung und werck vordienen. Bishero die Confessio.

Beh diesem Articul ist zwischen Etlichen Theologis Augspurgischer Confession ein Streit entstanden.

Dan der Einteil hat gestritten, das Evangelium, eigentlich davon zu reden, sey nicht allein ein predig von der Gnad und barmhertzigkeit Gottes uns in Christo erzeigt, sonder sey auch ein buspredig, durch welche die größte sundt Nemlich der unglaub gestrafft und vordampt werde.

Dagegen hat der ander teil gelehrt, ob wol das wort (Evangelium) unterweilen fur die ganz Christlich lehr genomen und also auch das gesetz darunder begrieffen, yedoch wan man Eigentlich darvon reden wolle, was das Evangelium sey, so soll dasselbig nicht fur ein gesetz oder buß predig gehalten werden, sonder es sey Eigentlich ein predig von der Gnad und barmhertzigkeit Gottes, das er uns umb Christi willen wolle alle unfere sundt (es sey gleich vorgehender unglaub oder fleingleubikeit oder andere sundt) vorzeihen und uns aus gnaden Ewig feelig machen.

Die Erst meinung ist irrig und h. göttlicher schrift zuwider, welche zwischen dem gesetz, das die sund straffet, und zwischen dem Evangelio, welchs gnad predigt, ghar vleissig unterscheidet.

Also sagt Paulus: welcher auch uns tuchtig gemacht hat zu fuhren das Ambt des neuen Testaments nicht des buchstabens, Sondern des geistes, den der buchstab todtet, Aber der Geist macht lebendig, 2 Cor. 3. Das gesetz nennet S. Paulus das Ambt des buchstabens, Dagegen

das Evangelium (welchs furnemblich zu predigen die Apostel beruffen waren) nennet Er das Ambt des geistes, Darumb das dadurch der h. geist gegeben wird, wen mans mit glauben annimbt, und schreibet dem Evangelio zu, das es lebendig mache, dem gesetz aber, das es tödte. Die sünde aber anklagen und straffen gehört zum ambt des buchstabens, der da tödtet, Nemblich zum gesetz und nicht zum Evangelio, welches die sünden nicht anklaget, sondern absolvirt und von sünden ledig spricht und lebendig macht und ein krafft Gottes ist selig zu machen alle, die dran glauben, Ro. 1.

Also spricht Christus im Propheten: der Geist des herrn ist uber mir, darumb hat mich der her gesalbet, Er hat mich gesandt den Elenden zu predigen, die zurbrochenen hertzen zuborbinden, zu predigen den gefangenen Ein erledigung, den gebundenen Ein öffnung, zu predigen Ein gnedigs Ihn des herrn und ein tag der Rach unsers Gottes (diese Rach gehet nicht wider die arme Sunder sonder wider unsern feind, den Teuffel, Todt und hel), zu trösten alle traurige, zu schaffen den traurigen zu Zion, das ihnen schmuck fur aschen und freudenmale fur traurigkeit und schöne kleider fur ein betruetzten geist gegeben werde, Esa. 61. Diese wort zeigen ahn, das des Evangelii Eigentliche Art sey nicht anklagen, straffen und Engstigen, sondern Absolviren, Erquickn und trösten.

Also sagt auch Joannes: das gesetz ist durch mosen gegeben, die Gnad und warheit ist durch Ihesum Christum worden, Jo. 1. Gnad und warheit nent er die vetterliche liebe und treue Gottes und gibt dem Mosi das gesetz, welches Gottes ungnad undt zorn verkündigt, dem herrn Christo aber das Evangelium, welches uns Gottes huldt und gnad vorhelet.

Von der Predig des Evangelii weissagt der Prophet Nahum also: Sihe auff den bergen komen fus eines guthen boten, der da friede prediget. Diesen spruch zeucht S. Paulus ahn zun Römern und erzelt ihn also: Wie lieblich sind die fuess deren, die den fried verkündigen, die das gut verkündigen, Ro. 10. So ist nun die predig des Evangeliums Ein predig des friedens und alles guthen und nicht des unfriedes und anklagens.

Derhalben die Erst meinung, das nemblich die predig des Evangeliums Eigentlich davon zu reden sey ein predig der buß, widerstrebt der heiligen götlichen schrifft und vordungfelt den unterschied des gesetzes und Evangelii und nimbt den angesochtenen betrübten gewissen den trost, den sie am Evangelio Christi haben sollen.

In den drehen hievor offtermals angezogenen Symbolis werden die wolthaten Christi, durch welche wir Gottes huldt und gnad erlangen, erzelet und umberal nichts vom Gesez darunder vormischet, darmit auch angezeigt wird, das man das gesez und das Evangelium von den wolthaten Christi nicht sol untereinander mengen. Bede lehre müssen zwar in der kirchen Gottes, doch ein hede an ihrem ort getrieben werden, Also das durch das gesez die sundt geoffenbart, gestrafft und die sunder geschreckt, durch das Evangelium aber die gnad gottes vorkündigt, angeboten und die arme sunder getröst werden.

Dieser unterschied und Eigentliche art des Evangelii ist lauter gnug angezeigt in der Augsburgische Confession in oberzelten worten, do gesagt wirdt, das das Evangelium darumb gegeben sey, den glauben dadurch zu erlangen und die hertzen zu trösten, item das Evangelium lehre uns, das wir durch Christus vordinst ein gnedigen Got haben. Sundt straffen aber tröstet ja nicht und gibt nicht den glauben und vortrauen auff Christum, lehrt auch nicht von der Gnad, Sonder von Zorn Gottes, darumb ist Sund straffen nicht ein wergk oder ambt des Evangelii.

Die Apologi unterscheidet vleissig zwischen dem gesez und Evangelio und sagt also: Die ganze schrift bede alten und neuen testaments wird in die zwey stugk geteilet und lehret dise zwey stugk, Nemblich Gesez und gotliche vorheissungen. Dan an etlichen orten helt sie uns fur das Gesez, an Etlichen orten beut sie Gnad ahn durch die herliche vorheissung von Christo. Als wan im alten Testament die schrift vorheist den zwkunftigen Christum und beut Ewigen segen, benedeyung, Ewigs heil, gerechtikeit und Ewigs leben durch ihn ahn, Oder im neuen Testament, wan Christus seidhero er komen ist auff Erden, im Evangelio vorheist vorgebung der sunden, Ewige gerechtikeit, Ewigs leben.

Und hernach sagt sie: Dan das Gesez fordert von uns unser wergk und wil haben, das wir inwendig im hertzen Gotsfurchtig und ganz rechtschaffen sein. Aber die Gotlich zwosag, die beut uns ahn als den Jenigen, so von der sund und tod uberweltigt, sein hilff, Gnad und vorsoenung umb Christi willen.

Was konte doch lauterer gesagt werden vom unterschied des gesezes und Evangelii, dan das das gesez unsere wergk, nemblich auch die hinnerliche wergk (als da sind Got furchten, an Got glauben) fordere, das Evangelium aber biete uns gnad und vorgebung der sunden ahn?

Die Schmalkaldischen Articuli unterscheiden auch vleissig zwischen dem gesetz und Evangelio und geben einem heden sein ambt, Nemblich also:

Wo aber das gesetz solch sein ambt allein treibt ohn zwothuen des Evangelii, da ist der tod und die hel, und muß der mensch vorzweifeln, wie Saul und Judas, wie S. Paulus sagt: das gesetz tödtet durch die funde; widerumb gibt das Evangelium nicht einerley weiß Trost und vorgebung, Sondern durchs wort, Sacrament und dergleichen, wie wir horen werden, auff das die Erlösung ja reichlich sey bey Got, wie der 130. Psalm sagt, wider die grosse gefengnuß der sunden 2c.

Und hernach under dem Titel vom Evangelio: Wir wollen nun wider zum Evangelio komen, welchs gibt nicht Einerley weiß rat und hilff wider die fund, den Got ist uberschwenklich reich in seiner gnade, Erstlich durchs mundtlich wort, darinne gepredigt wird vorgebung der sunden in aller welt, welches ist das Eigentlich ambt des Evangelii.

Dyraus ist ja lauter zu sehen, das auch die Schmalkaldischen Articuli dem Evangelio diese Eigenschafft geben, das es nicht ein gesetz oder straffpredig, Sondern ein trostpredig von vorgebung der sunden sey.

Im Grossen Catechismo Lutheri stehet also geschrieben: Auß dem sihestu nu, das der glaub gar viel ein ander lehr ist dan die zehen gebot, dan Jene lehrt wol, was wir thuen sollen, diese aber sagt, was uns Got thue und gebe 2c. Mit diesen wenig Worten ist sehr klar der underschied des gesetzes und Evangelii vormeldet, nemlich das es nicht des Evangelii sonder des gesetzes ambt sey lehren was wir thuen sollen.

Im kleinen Catechismo Lutheri werden die wolthaten Christi, so uns im heiligen Evangelio furgetragen und angeboten, vleissig und lauter ercleret in den Articulen des Christlichen glaubens, wie wir aber Gott lieben, furchten und ihm uber alle ding vortrauen sollen, das wird in der auslegung des Ersten gebots gesetzt mit diesen Worten: Wir sollen Got uber alle ding furchten, lieben und ihm vortrauen 2c. Wie nun diß gebot das vortrauen und glauben fordert, Also strafft und vordampt es auch daß misvortrauen und unglauben, und ist solches diß gebots Eigen werck, Auch ist in demselbigen kostlichen kleinen und heilsamen büchlein durchaus vleissig vorkommen, das nichts vom gesetz under das Evangelium, noch etwas vom Evangelio under das gesetz vermischet worden.

So hat auch D. Luther seliger und heiliger gedechtnuß in andern seinen schrifftten gar vleissig ob dem underscheid dieser beider lehr gehalten, Sonderlich aber zeigt Er in der vorred über das neue Testament lauter ahn, was Eigentlich das Evangelium für ein lehre sey, und spricht also: Dan Evangelium ist ein Gregtisch wort und heist auff deutsch guthe botschafft, guthe meer, guthe newe Zeitung, gut geschrey, davon man singet, sagt und frolich ist, Als dahe David den grossen Goliath überwand, kam ein gut geschrey und tröstliche neue Zeitung under das Judisch volk, das ihr greulicher feind erschlagen und sie erlöset, zw freud und friedt gestelt wehren. Davon sie singen und sprungen und frölich waren. Also ist das Evangelium Gottes und New Testament ein guete meer und geschrey in alle welt erschollen durch die Apostel von Einem rechten David, der mit der sundt, Todt und teuffel gestritten und überwunden habe und damit alle die, so in sunden gefangen, mit dem tod geplagt, vom Teufel überwältigt gewesen, ohne ihr vordienst Erlöset, gerecht, lebendig und selig gemacht hat und damit zwfried gestelt und got wider heimbracht, davon sie singen, dangken, gotloben und frölich sind Ewiglich, So sie das anderst fest glauben und im glauben bestendig bleiben.

Und hernach: so ist nun das Evangelium nichts anders den Ein predig von Christo, Gottes und Davids sohn, warem Got und menschen, der fur uns mit seinem sterben und aufferstehen aller menschen sund, Tod und hel überwunden hat, die an ihn glauben.

Und bald hernach spricht er, das man allenthalben sihet, wie das Evangelium nicht ein gesetzbuch ist, Sonder Eigentlich Ein predig von den woltaten Christi uns Erzeigt und zw Eigen gegeben, So wir glauben. Moses aber in seinen buechern treib, dringet, dreuet, schlecht und straffet greulich, den Er ist ein gesetzsreiber und treiber. Bis hieher Lutherns, welcher ja auch aus dem Evangelio kein straffpredig, sondern ein freudenreiche liebliche trostpredig machet.

Derwegen sol die Meinung, das das Evangelium Eigentlich zu reden ein buspredig sey, vormalffen werden, als welche der heiligen göttlichen schrifft, den h. Symbolis, der Christlichen Augsburgischen Confession, derselben Apologi, den Schmalkaldischen Articulen, dem grossen und kleinen Catechismo Lutheri, Auch andern vornembden schrifftten dieses teuren hoherleuchten Mannes zuwieder.

Darlegen ist dieses hiervon die rechte und reine lehre, das das h. Evangelium Eigentlich sey ein trostpredig, darinnen nicht unsere wergt erfordert oder unsere sundt gestrafft werden, sondern darin uns

Christi werck, die Er zu unserer Erlösung gethan, surgehalten, und uns die liebe Gottes legen den armen vorlornen sundern gepreiset wird, das wir durch solche lehr des Evangelii sollen in unserem gewissen getröst, an den hern Christum als unsern Einigen heiland glauben undt uns mit dem Evangelio wider die anslag und fluch des geseßs wehren und auffhalten, und also aus gnaden selig werden.

Und so viel sey von diesem streit gnug gesagt, wir wollen zu erclerung anderer Controversien oder Spaltungen fortschreiten.

Von Gueten Wercken.

Syrvon redet die Augspurgische Confession im sechsten Articul also: Auch wirdt gelert, das solcher Glaub gute frucht und guthe werck bringen sol, und das man müsse guthe werck thun allerley so Got gebothen hat umb Gottes willen, Doch nicht auff solche werck zuvertrauen, Das wir durch unser werck Gottes geseß gnug thun oder von wegen unserer werck gerecht gescheht werden, dan wir entpfahen vorgebung der sunden und werden gerecht gescheht durch den glauben umb Christus willen, wie Christus spricht: So ihr alles gethan habt, solt ihr sprechen: wir seind untuchtige knecht. Also lehren auch die veter, den Ambrosius spricht: Also ist beschloffen bey Gott, das wer an Christum glaubt, selig sey, und nicht durch werck, Sondern allein durch den glauben ohn vordinst vorgebung der sunden hab. Bishero die Augspurgische Confession.

Bei diesem Articul ist auch ein streit entstanden, ob gute werck zur selikeit nöthig sein oder nicht.

Dan der Eine teil hat geschrieben, Gute werck sehen zur selikeit nötig, Es sey niemand jemals ohn gute werck selig worden, Ja es sey unmöglich, ohne gute werck selig zu werden, Und ob wol das vortrauen nicht auff unsern vordienst oder guthe werck zusehen, jedoch müssen gute werck dasein zu der Zeit, wen der mensch durch den glauben gerechtfertigt werde, Weil ein glaub, der ohn werck ist, ein todter glaub sey.

Der ander teil hat gelehrt: Ob wol gute werck notwendig und der recht glaub gewislich gute frucht bring, Jedoch sey es nicht recht gelehrt, wen man sage, Guthe werck sein nötig zur selikeit und man könne ohn guthe werck nicht gerecht oder seelig werden, Sondern man müßte die guthe werck in handel von des menschen rechtfertigung nicht mit einschliessen oder einmengen, damit unser glaub und seelikeit

fest und gewiß bestehe allein auff der Gnad Gottes und gar nicht auff unserm thuen oder lassen.

Die erst meinung, das gute werck zur seeligkeit notwendig seyen, ist der heiligen göttlichen schrift zuwider, wie aus nachfolgenden spruchen zusehen: Dan selig sein und gerecht sein ist dem heiligen Apostel Paulo ein ding, Als do Er wil beweisen, das der mensch ohne zuthuung der werck gerecht werde, das ist vorgebung der sünde erlange, zeucht er zur beweisung ahn den spruch Davids. Seelig sind die, welchen ihre ungerechtikeit vorgeben sind 2c., und braucht Paulus die wörtlein Selikeit und gerechtikeit im handel der rechtfertigung ye Eins silrs ander ohne unterschied, wie aus dem 4. Cap. zun Römern lauter zusehen, Deßgleichen auch zun Ephesern heist ihme selig sein nichts anderst dan gerecht sein, dohe er spricht: Aus gnaden seit ihr seelig worden, und dasselb nicht aus Euch 2c., Eph. 2. Und ist nicht wunder, dan wer gerecht ist, der ist auch seelig, Gleichwol noch in der hoffnung, und wan der mensch im selben augenblick, dahe er den glauben an Christum bekomen, sterbe, so werde er gewislich Ewig seelig, und wer seelig ist, der muß ja gerecht sein fur Got. Wan man nun sagt: die gute werck sind nötig zur seelikeit, ist's im grund so viel gesagt als: die guthe werck seind notwendig zur gerechtikeit vor Got, und: Es ist niemandt jemals ohn gute werck gerecht worden, und: Es ist unmuglich ohne guthe werck gerecht zu werden, und: wan nicht gute werck da sind, so kan der mensch nicht gerecht werden. Diese reden alle seindt der heiligen schrift entlegen, welche im handel der rechtfertigung unsere guthe werck allerdings ausschleust und von denselbigen nichts wissen will.

S. Paulus sagt: die mit des gesezes wercken umbgehen (nemblich im handel der Rechtfertigung), die sind under dem fluch, dan es stehet geschriben: verflucht sey yderman, der nicht bleibt in alledem, das geschriben stehet im buch des gesezes, das ers thue, Gal. 3. Darumb wer mit wercken umbgehet (wan man darvon handelt, wie man gerecht und seelig werde), der felt wider unter das gesez, das macht ihn aber nicht gerecht, sondern verflucht ihn, daher auch Paulus sagt: Ihr habt Christum verlohren, die ihr durchs gesez gerecht werden wolt und seid von der gnad gefallen, Gal. 5. Dan unser gerechtikeit und selikeit lasset sich nicht halbieren, das zw derselbigen eins teils die werck und vordienst Christi, eins teils aber unsere werck nötig weren. Thuens die werck Christi gar und alles, so sind unsere werck nicht nötig, Seind aber unsere werck nötig zur

seligkeit, so sein die werck Christi zu unser gerechtikeit und seligkeit zu geringe.

So spricht auch S. Paulus: So halten wir es nun, das der mensch gerecht werde Ohne des Gesetzes werck allein durch den glauben 2c. Das ist eigentlich so viel gesagt: Wir schliessen entlich, das der mensch selig werde ohne seine werck, dan ob wol gewiß, das die gerechtfertigte menschen hernach guthe werck sollen thuen, so gehöret doch dieselbig frag nicht in den handel, wen man fragt: wie man fur Got gerecht und selig werde.

Weiter spricht S. Paulus, nach welcher weiß auch David sagt, das die seelikeit sey allein des menschen, welchem Got zuwrechnet die gerechtikeit, Ohn zu thuen der werck, Ro. 3. Do im griechischen stehet *χωρίς έργων*, welches Eigentlich heist ohn werck, sine operibus, Also das Paulus schlecht und rundt die werck von unserer seligkeit ausschleust.

Also saget er auch zun Ephesern: Auß gnaden seit ihr selig worden durch den glauben und dasselbig nicht aus euch, Gottes gabe ist es, nicht aus den wercken, auff das sich nicht hemands rühme, Eph. 2. Wan aber auch unsere werck nötig weren zur seelikeit, so wer unser seligkeit nicht lauter gnad und gab gottes, und wir konten uns rühmen, das wir dännoch auch etwas darzu gethan, Ohn welchs unser seligkeit nicht were volkomen gewesen, Welchs schlechts wider Paulum ist, der do sagt: Ists aber aus gnaden, so ist es nicht aus vordienst der werck, Sonst wurde gnad nicht gnad sein, ist es aber aus vordinst der werck, so ist die gnad nichts, Sonst were vordienst nicht vordienst.

Wollen wir auch unserer seelikeit gewiß sein, So müssen wir die werck davon ausschliessen, Dan S. Paulus spricht: derhalben mus die gerechtikeit durch den glauben komen, auf das sie sey aus gnade, und die vorheißung fest bleibe allem samten, Ro. 4. Wan nun unsere werck nötig wehren zur Seelikeit oder gerechtikeit (dan es gilt gleich), so wehren wir unserer seelikeit nymmer mehr gewiß, dan wir musten zweiffeln, Ob unserer werck genug undt ob sie auch gut genug wehren, und wird uns also die vorheißung nicht fest bleiben.

Zu dem spricht Christus: Ein fauler baum kan nicht gute frucht bringen. Sol nun der mensch gute werck thuen, so muß er zuvor durch den glauben gerechtfertiget und also auch (fur got in der hoffnung) selig sein, Darumb folgen die gute werck allererst, wan man

schon gerecht und selig ist, und kan, ja es muß der mensch gerecht und fur Got selig sehn, ehe dan sich gute werck erzeugen.

Derowegen befindet sich, das dieses Ein irtumb und heiliger gotlicher schrifft zuwieder, wen man vorgibt, Guthe werck seyen zur seligkeit notwendig, Es sey niemand hemals ohne guthe werck selig worden, Item Es sey unmuglich ohne gute werck selig werden, Item Es müssen gute werck in der Rechtfertigung des menschen da sein.

Die drey Symbola, das Apostolisch, Nicænisch und Athanasii, da sie von unserer seligkeit handeln, wie sie uns Christus erworben, weisen sie uns nicht auff unsere werck, sondern auff das leiden, sterben und auferstehen Christi, Derowegen darauß offenbar, das die reine Christliche kirche ne und alwege unsere wercke im handel unserer gerechtikeit und seligkeit nicht mit eingemengt, sondern sich an den wercken Christi begnugen lassen.

Die Augspurgische Confessio sagt gleichwol (wie recht ist und wir auch lehren), das der glaub guthe fruchte und gute wercke bringen soll, sie schleust aber hernach mit Ambrosio und spricht: Also istß beschloffen bey Got, das wer an Christum glaubt, selig sey und nicht durch werck, Sondern allein durch den glauben ohne vordinst vorgebung der sunden habe 2c. Und da im deuffschen stehet: nicht durch werck, do stehet im lateynischen exemplar und in Ambrosio: sine opere, das ist ohn werck, Also das die Confession lauter sagt: wir werden selig ohn werck, So müssen ja die werck nicht nötig sein zur seligkeit.

Die Apologi lehrt hievon also: So sagt nun Paulus, der sey selig, welchem die gerechtikeit wird zugerechnet durch den glauben an Christum, Ob er gleich kein gut werck gethan hat. Das ist der recht bestendig trost, welcher in ansechtung bestehet, darmit die herzen und gewissen können gesterckt und getrost werden, Nemlich das umb Christi willen durch den glauben uns vorgebung der sundt, gerechtikeit und Ewigs leben gegeben wird 2c. Sie schleust die Apologi unsere werck von der gerechtikeit und seligkeit als unnötig auch auß, damit unser trost fest allein auff den wercken unsers heilands Christi bestehe.

In den Schmalkaldischen Articulu wird hirvon also gelesen, wie droben auch zum teil angezogen: Was wir darvon bisher und stetiglich gelehrt haben, das wissen wir gar nicht zu endern, Nemlich, das wir durch den glauben, wie S. Petrus sagt, ein ander new rein herz kriegen und Got umb Christi willen unsers mittlers uns fur ganz gerecht und heilig halten wil und heist, Ob wol die sund im

fleisch nicht gar wegt oder tod ist, so wil er sie doch nicht rechen noch wissen, und auff solchen glauben, vorneuerung und vorgebung der sunden folgen dan gute werck zc. Diese Articul sagen lauter, das auff den glauben und nachdem man durch den h. geist vorneurt und albereit vorgebung der sunden hat, so folgen dan die guthen werck, Nemlich wen der mensch schon gerecht und selig ist. Darumb seind die guthen werck nicht nötig zur selikeit, sie folgen aber, wen man allein durch den glauben albereit ist gerecht und selig worden.

Der groß Catechismus Lutheri sagt also: Er hat uns arme verlorne menschen aus der hellen rachen gerissen, gewonnen, frey gemacht und widerbracht in des vaters huld und gnad und als sein Eigentumb unter sein schutz und schirm genomen, Das Er uns regiere durch sein gerechtikeit, weisheit, gewalt, leben und selikeit zc. Die gehet unser Erlösung durch Christum beschehen vorher, darauff folget, das Er uns durch sein h. geist regiere undt gute werck in uns wirke zc.

Ihm kleine Catechismo Lutheri stehet geschrieben (wie droben zum teil auch angezogen): Ich glaub, das Ihesus Christus warhafftiger Got vom vater in Ewigkeit geboren, und auch warhafftiger mensch von der Jungfrauen Marien geboren, Sey mein her, der mich verloren und vordambten menschen erlöset hat, erworben, gewonnen und von allen sunden, vom tod und von der gewalt des teuffels, nicht mit golt oder silber, sondern mit seinem teuren blut und mit seinem unschuldigen leiden und sterben, auff das ich sein Eigen sey und in seinem Reich unter ihm lebe und ihm diene in Ewiger gerechtikeit, unschult und selikeit zc. Dieser Catechismus erzelet Erstlich die werck Christi, die zw unserer selikeit notwendig waren, und mischet gar nichts von unsern werken drunder, Darnach erzelt er, warumb Christus solche werck gethan, nemlich das wir sein eigen sein und ihm voraus dienen sollen, und müssen wir also zuvor erlöset, gerecht und selig sein, darnach volget aller Erst unser dangbarkeit, das wir ihm mit guten werken dienen.

Es hat auch Lutherus seliger undt heiliger gedechtnus in andern seinen schrifften unsere werck von der Rechtfertigung und unserer seelikeit vleissig unterschieden, ja vleissig ausgeschloffen.

In dem herlichen Commentario uber die Epistel zun Galatern sagt er Also: wan wir aber den glauben an Christum also gelernt haben, Als dan lehren wir auch von guten wercken, nemlich also, weil du Christum durch den glauben ergrieffen und erlangt hast, durch

welchen du gerecht bist, So gehe nun hin und lieb auch widerumb Got und deinen nehisten, ruffe Got an, dangk, lobe, preise und bekenn ihn, thu wol und diene deinem nehisten, thu was dir in deinem stand oder ambt bevholen ist ꝛ., welche dan die rechtschaffene gute werck seind, so do fließen aus dem glauben und lust des hertzens, Nachdem man die vorgebung der funde aus gnaden durch Christum erlangt hat ꝛ.

Und zuvor sagt er: Also thuen auch S. Petrus, Paulus und alle Christen des gesetz werck, wan sie durch den glauben Gerecht worden sind, und werden gleichwol umb solcher werck willen nicht gerecht geschetz.

Sehr gewaltig aber redet er hirbon in folgenden worten: Wir geben wol zu, das man von der liebe und guthen werken auch lehren soll, doch also, das es geschehe, wan und wohe es vonnöten ist, als nemblich, wan man auffserhalb diser sachen von der Rechtfertigung von werck sunst zu thuen hat, hie aber ist dises die haubtsach, darmit man zu thuen hat, das man fraget, nicht, ob man auch gute werck thuen und lieben sol, sondern wodurch man doch gerecht fur Got und selig werden möge. Und do antworten wir mit S. Paulo also, das wir allein durch den glauben an Christum gerecht werden und nicht durch des gesetz werck oder durch die liebe. Nicht also, das wir hirmit die werck und liebe gar vortwerffen, wie die widersacher uns mit unwarheit lestern und schult geben, Sonder auff das wir uns allein von der haubtsachen, domit man hie zu thuen hat, nicht auff ein andern fremden handel, der in diese sache gar nicht gehort, abfuren lassen, wie es der Sathan gern haben wolt, derhalben alle die weil und so lang wir in diesem Articul von der rechtfertigung zu thuen haben, vortwerffen und vordammen wir die werck, Sintemal es umb diesen articul Also gethan ist, das er keinerlei disputation oder handlung von den werken nicht leiden kan, darumb schneiden wir in dieser sache alle gesetz und gesetz werck kurz ab. Bishieher Lutherus.

Also ercleret sich Lutherus seliger rund und lauter, wan man davon handle, wie man gerecht und selig werde, so müssen die werck vortwerffen und vordampt und von diesem handel abgeschnitten werden.

Derwegen befindt sich, das es unrecht gelert ist, wen man sagt, Gute werck seind zur selikeit nötig, Niemandt ist hemals ohne gute werck selig worden, Es ist unmöglich ohn guthen werck selig werden;

item es müssen gute werck vorhanden sein, wan der mensch gerechtfertiget wird. Dan solche lere ist der h. gotlichen schrifft, den Christlichen drehen Symbolis, der Christlichen Augspurgischen Confession, derselben Apologi, den Schmalkaldischen Articuli, dem grossen und kleinen Catechismo Lutheri, auch andern herlichen schrifften dieses teuren Mannes zuwieder.

Dagegen ist diß die recht und rein lehre von diesem handel, das zu des menschen gerechtheit und seligkeit nicht unsere werck, Sondern allein das leiden und die werck unsers Erlösers Christi notwendig sehen, welche uns durch den glauben zugerechnet werden, Als hetten wir sie selbst gethan, welche auch zu unserer seelikeit allein guugsam sein; wan wir aber gerecht und selig sind worden und igt in der gnad Gottes und Erben des Ewigen lebens, so sollen wir guthe werck thun, unsern glauben damit zu beweisen und unsern her Got fur seine wolthaten dangbarkeit zu erzeigen. Als dan sehen solche wercke, die aus dem glauben von den gerechtfertigten und Got gefelligen menschen geschehen, nicht schedlich, sondern Got gefellig, dem nehisten erbaulich und haben vorheissung dieses und des kunfftigen lebens, So dakegen den unbusfertigen und die sich des glaubens felschlich rühmen und ein schein haben der gotselikeit, aber ihre krafft vorleugnen, Ernstlich gesagt wird, das sie kein teil am reich Gottes haben, 1 Cor. 6 und Gal. 5, und S. Paulus auch die bekerten warnet und spricht: wohe ihr nach dem fleisch lebet, so werdet ihr sterben, Ro. 8.

Wie hinwiederumb Got der her burgerliche Tugent und was an ihm selbst Erbar und recht gethan mit zeitlichen gaben in diesem leben (auch denen, so kein rechts erkenntnuß Gottes gehabt) belohnet, dakegen aber der Pharißeer vormeinte Gottesdienst und heuchlerische werck, dardurch sie sich selbst gerechtfertigt, fur ein greuel rechnet, Luce 16. Und S. Paulus von solchen werken schreibt: Ich war nach der gerechtheit im gesetz unstrefflich, Aber was mir gewin war, das hab ich umb Christus willen fur schaden geachtet, dan ich acht es alles fur schaden legen der uberschwenglichen erkantnus Christi Ihesu meines herren, umb welches willen Ich alles habe fur schaden gerechnet und achte es fur dregk, auff das ich Christum gewinne und in ihm erfunden werde, das ich nicht habe meine gerechtheit, die aus dem gesetz, sonder die durch den glauben an Christum kombt, Phil. 3.

Und so viel von diesem Articul, wollen nun zur erclerung einer andern Controversien greiffen.

Vom heiligen Nachtmal unsers herrn Christi.

Hervon lehrt die Augspurgische Confession im 10. Articul also: Von dem Abentmal des herrn wirdt also gelehrt, das warer leib und blut Christi under gestalt des brots und weins im abentmal legenwertig sey und da ausgeteilt und genommen wirdt, derhalben wir auch die legenlehre vorwerffen. Bishieher die Confession.

Beh diesem Articul hat sich ein strit von der wahren legenwertigkeit des leibs und bluts Christi erhoben zwischen den Theologen der Augspurgischen Confession und zwischen den Zwinglianern, welche sich anno 30, da die Christlich Augspurgisch Confession dahemals ubergeben, Derhalben derselbige streit billich nicht solte unter diese spaltungen, welche sich unter den Theologen, so sich beiderseits zur Augspurgischen Confession bekennen, erzelt werden. Jedoch nachdem sich die Zwinglianner under die Augspurgische Confession mit gewalt einbringen, seidher der hochvorpente Religionsfriede auffgerichtet, inn welchem den Augspurgischen Confessions vorwandten frey gelassen wurde, ihre Religion ohne menniglichs vorhinderung zu uben und zu gebrauchen, So müssen wir diesen articul auch fur die hand nemen und solche under der Augspurgischen Confession nicht gedulden, Und das so viel desto mehr, weil es ihnen nicht darumb zu thun, das sie ihre vorige meinung geendert oder sich der warheit genehert und unterwerffen, Sonder (wie es die Zeit und das wergt gibt) mehr umb zeitlichs friedes und das sie sich des Religionsfriedes auch behelffen möchten dan umb gewissens und recht Christlichs friedes und Einikeit in der lehr willen gesucht. Wollen derwegen auch von disem streit aus dem wort gottes und anderen bewerten schrifftten bericht thuen, nicht der meinung, das wir die Zwinglianner fur vorwandte der Augspurgischen Confession erkennen, Sondern weil sie mit worten sich derselben ruhmen, damit man sehe, wie weit ihr meinung von Gottes wort und vielgedachter Augspurgischer Christlicher Confession abgesondert sey, und warumb wir sie nicht mit uns in die Augspurgische Confession einlassen können.

Es haben aber bishero die Zwinglianner (so sich der Augspurgischen Confession mit ungrundt ruhmen) gestritten, Im heiligen nachtmal Christi werden brot und wein als Zeichen des abwesenden leibs und bluts Christi empfangen, dergestalt das der leib und blut Christi allein droben im himel zur Rechten Gottes an Einem gewissen ort sey und derwegen anders nicht dan allein geistlich, das ist mit dem glauben empfangen werde, und das den leib und blut Christi essen

anders nicht sey, dan an den hern Christum glauben, Also das der leib Christi so weit vom heiligen nachtmal sey als der himel von der Erden, und Christus mit seinem leib und blut vor dem Jungsten tag nimmermer auff erden komme, noch alhie leiblich mit brot und wein möge empfangen werden, das auch die unglaubige den leib und blut Christi nicht nemen, dieweil sie kein glauben haben, mit welchem allein Christi leib geessen und sein blut getrunken werde.

Dafegen hat der ander teil gelehrt, das gleichwol im heiligen nachtmal brot und wein nicht in den leib und blut Christi vorwandelt werde, Sondern brot und wein bleibe, jedoch werde mit brot und wein gegenwertig und wesentlich der ware leib und blut unsers hern Ihesu Christi warhafftig und mundlich geessen und getrunken, und empfahen denselbigen die glaubigen zu sterckung ihres glaubens und beforderung des neuen lebens ihn ihnen, die unglaubigen aber empfahen den leib und blut Christi ihnen selbst zum gericht und verdammnis, wohe sie nicht buß thuen.

Die Erste meinung ist der h. göttlichen schrift stracks zuwieder, wie aus den claren worten der Einsetzung des h. Nachtmals zu sehen ist.

S. Matheus sagt: Dahe sie aber assen, nam Ihesus das brot, danket und brach und gabs den Jungern und sprach: nemet, esset, das ist mein leib, und Er nam den feldh und danket, gab ihn den und sprach: trinket alle drauß, das ist mein blut des neuen Testaments, welchs vorgossen wirdt vor viele zur vorgebung der sunde, Mat. 26.

S. Marcus beschreibet die Einsetzung des h. nachtmals also: und indem sie essen, Nam Ihesus das brot, danket und brach und gabs ihnen und sprach: Nemet, Esset, das ist mein leib, undt nam den feldh und danket und gab ihn den, und sie tranken alle drauß, undt Er sprach zu ihnen: das ist mein blut des Neuen Testaments, das vor viel vorgossen wurd, Marc. 14.

S. Lucas sagt also: und Er nam das brot, danket und brach und gabs ihnen und sprach: das ist mein leib, der fur euch gegeben wird, das thut zu meinem gedechtnuß; desselben gleichen auch den feldh nach dem Abentmal und sprach: das ist der feldh des Neuen Testament in meinem blut, das fur Euch vorgossen wirdt &c., Luc. 22.

S. Paulus beschreibet das nachtmal Christi mit folgenden worten: Ich hab es von dem hern empfangen, das ich Euch gegeben habe, dan der her Ihesus in der nacht, da er vorrathen ward, nam Er das brod, danket und brach und sprach: nemet, esset, das ist mein leib,

der für euch gebrochen wird, Solchs thut zu meinem gedechtnuß; desselben gleichen auch den feldh nach dem Abentmal und sprach: dieser feldh ist das new Testament in meinem blut, Solchs thut, so oft ihrs tringket, zu meinem gedechtnus, 1 Cor. 11.

Item sagt auch S. Paulus vom h. nachtmal Christi: der gesegnet feldh, welchen wir segnen, ist der nicht die gemeinschaft des bluts Christi? das brot, das wir brechen, ist das nicht die gemeinschaft des leibs Christi, 1 Cor. 10.

Diese sprüche alle zeugen, das der her Christus uns im heiligen Abentmal seinen leib und blut gebe zu essen und zu tringken, und das diejenigen, welche von dem gesegneten feldh und gebrochnen (das ist ausgetheilten) brot essen, die werden des leibs und bluts Christi theilhaftig, Nemlich darmit das sie dieselbige mit brot und wein essen und tringken.

Welchs doch nicht also zu vorstehen, als ob das brot und wein in den leib undt blut Christi verwandelt wurde, dan S. Paulus saget: So oft ihr von diesem brot esset und von diesem feldh tringket, Solt ihr des hern tod verkündigen, bis das er komt.

In welchen worten S. Paulus bey dem h. Abentmal leßt brot und wein in seiner substanz bleiben, doch solch brot und wein, mit denen der leib und blut Christi ausgeteilt werden, wie die wort der Einsetzung klar lauten.

Das aber auch die gotlosen warhafftig den leib und blut Christi essen und tringken, gleichwol zum gericht, bezeugt Paulus in folgenden worten: Welcher nun unwürdig von diesem brot isset oder von dem feldh des hern tringket, der ist schuldig an dem leib und blut des herren, 1 Cor. 11. Und abermals: Dan welcher unwürdig isset und tringket, der isset und tringket ihm selber das gericht, damit das er nicht unterscheidet den leib des hern, 1 Cor. 11.

Diese spruch zeugen clar, das man mit unwürdigem essen und tringken schuldig werde nicht an brot und wein, Sondern an dem leib und blut des hern Christi, undt also, das schuldig werden hie nicht stehet allein im unglauben, Sondern geschicht im essen und tringken, Darumb das die unwürdigen solche hohe gabe nicht von gemeiner speiß unterscheiden, Sonder dieselbigen unwürdig handeln und entpfahen.

Derowegen ist derjenigen meinung, welche allein brot und wein im heiligen nachtmal behalten, und den leib Christi allein geistlich mit dem glauben essen wollen, welche auch vorgeben, das die ungla-

bigen den leib und blut Christi nicht entpfahen, ganz irrig und heiliger göttlicher schrift zuwider.

Die drey Simbola zwar, das Apostolische, Nicenisch und Athanasii, thuen des heiligen Nachtmals in specie nicht melden, den auch dahemals noch kein strit vom heiligen Nachtmal erwegket gewesen, und haben die Christen zu derselbigen zeit sein einfeltig den worten Christi geglaubet, der do sagt: das ist mein leib 2c., das ist mein blut 2c., haben nicht disputirt, Ob solches geschehen könne oder wie solches zuwege oder muglich sey, und wehre zu wündtschen, das die widersacher auch bey solcher Christlicher Einfalt geblieben, So hette es diser unserer erclerung nicht bedurffet.

Die Augsburgisch Confession schleust deutlich und clar den Zwinglischen Irthumb auß, indem sie (wie oben vormeldet) sagt, das der ware leib und blut Christi unter der gestalt brots und weins im Abentmal fegenwertig sey 2c. Dan das Abentmal wird je hynieden auff erden und nicht drohen im Obersten himel gehalten, Dahin die Zwinglianer den leib und blut Christi setzen und ihne hynieden auff erden vor dem Jungsten tag nicht haben wollen.

Desgleichen sagt die Augspurgisch Confession von der niessung der ungläubigen, das im heiligen nachtmal der leib und blut Christi ausgeteilt und entpfangen werde, welchs ingemein von allen so hinzugehen zuvorstehen ist. Und damit man lauter wisse, das die Christliche Evangelische Chur, fursten und Stende nichts mit dem Zwinglischen irtumb zu thuen haben wollen, ist hinzugesetzt worden: Derhalben wir auch die fegenslehr vorwerffen, welche wort die Papi sten gar nichts angehen, Sondern stragts wider die Zwinglianer gesetzt, deren irtumb dohemals die Evangelische stend rundt vor allen andern stenden des Reichs vorworffen haben.

Die Apologia sagt also: Den 10. Artikel fechten die widersacher nicht ahn, darinnen wir bekennen, das unsers hern Christi leib und blut warhafftig im Nachtmal Christi zugegenn und mit den sichtbaren dingen brot und wein dargereicht und genomen wirdt, wie man bisanhero in der kirchen gehalten hat, wie auch der Grefen Canon zeuget und Chrillus spricht, das uns Christus leiblich gereicht und gegeben wird im Abentmal, dan so sagt Er: Wir læugnen nicht, das wir durch den rechten glauben und reine liebe Christo geistlich voreinigt werden, Das wir aber nach dem fleisch gar kein voreinigung mit ihm haben solten, dohe sagen wir nein zu, und das ist auch wider die schriefft, dan wer wil zweifeln, das Christus auch

also der weinstogt sey, wir die reben, das wir safft und leben von ihm haben? Hore, wie Paulus sagt: wir sind alle ein leib in Christo, wiewol unser viel sind, so sind wir doch in ihm Eins, dan wir geniessen alle eines brots. Meinstw, das wir die krafft des götlichen segens im Abentmal nicht wissen? Dan wan der geschicht, so macht er, das durch die nießung des fleisches und leibs Christi Christus auch leiblich in uns wonet. Item darumb ist zu mergken, das Christus nicht allein durch geistlich Einigkeit, durch die liebe, sonder auch durch Naturliche gemeinschafft in uns ist, und wir reden von der segentwertikeit des lebendigen leibs, dan wir wissen, wie Paulus sagt, das der tod furthyn nicht uber in herschen wurd. Bishero die Apologi, welche lauter sagt, das im heiligen Abentmal warhafftig der leib und blut Christi segentwertig sey und mit brot und wein ausgeteilt und genomen werde, und macht hirin kein underschied zwischen den wirdigen und unwirdigen.

In den Schmalkaldischen Articulu wird also davon gelert: Vom Sacrament des Altars halten wir, das brot und wein im Abentmal sey der warhafftig leib und blut Christi, und werd nicht allein gereicht und entpfangen von fromen sonder auch von bösen Christen. Und bald: Von der transsubstantiation achten wir der spitzigen Sophisterey gar nichts, das sie lehren, das brot und wein vorlassen und vorlieren ihr naturlich wesen und bleibe allein gestalt und farb des brots, und nicht recht brot, dan es reumbt sich mit der schrift auffß best, das brot da sey und bleibe, wieß S. Paulus selbst nennet das brot, das wir brechen, und also esse Er von dem brot 2c. Dieser Articul behelt auch den waren leib und blut Christi im heiligen nachmal und vortwandelt dannoch das brot nicht in den leib auff bebstische weiß und sagt lauter, das auch die bösen Christen, nemblich die unwirdige den leib und blut Christi entpfahen.

Ihm grossen Catechismo Lutheri stehet also geschrieben: Was ist nun das Sacrament des Altars? Antwort: Es ist der ware leib und blut des hern Christi in und unter dem brot und wein, durch Christus wort uns Christen bevholen zu essen und zu tringen. Und bald darauff: Das wort, sag ich, ist das, das diß Sacrament machet und unterscheidet, das es nicht lauter brot und wein, sonder Christus leib und blut ist und heist, und bald darnach: Aus dem wort kanstwu dein gewissen stergken und sprechen: wan hundert tausent teuffel sambt allen schwernern herfahren, wie kan brot undt wein Christus leib und blut sein? So weiß ich, das alle geister und gelerte

auff Einen hauffen nicht so klug sein als die Gotliche Maiestet im kleinsten fingerlein. Nu stehet hie Christus wort: Nemet, esset, das ist mein leib, tringket alle darauff, das ist das new Testament in meinem blutt 2c. Do bleiben wir bey und wollen sie ansehen, die ihne meistern werden und anders machen, den Er gered hat. Das ist wol war, wenn du das wort davon thust oder ohne wort ansiehst, so hastu nichts den lauter brod undt wein, Wan sie aber dabey bleiben, wie sie sollen und müssen, So ist's laut derselben warhafftig Christus leib und blut, dann wie Christus mundt redet und spricht, Also ist es, als der nicht liegen und triegen kan. Daher ist nun leicht zu antworten auff allerley frag, damit man sich igt bekumert, als dise ist, ob auch ein böser Priester könne das Sacrament handeln und geben, undt was mer dergleichen ist. Den da schliessen wir und sagen, ob gleich ein hube das Sacrament nimbt oder gibt, so nimbt Er das recht Sacrament, das ist Christus leib und blut ebensovöl, als*der es auff's aller würdigst handelt, Dan es ist nicht gegründet auff menschen heilikeit, Sondern auff Gottes wort, und wie kein heilig auff Erde, ja kein Engel im himel das brot und wein zu Christi leib und blut machen kan, Also kans auch niemandt endern noch wandeln, ob es gleich misbraucht wirdt. Dan umb der person oder unglaubens willen wird das wort nicht falsch, dadurch es Ein Sacrament worden und eingesetzt worden ist. Dan Er spricht nicht, wan ihr glaubt oder würdig seid, so habt ihr mein leib und blut, sonder: Nemet, esset und tringket, das ist mein leib und blut; Item: Solchs thut (Nemblich das ich igt thue, einseze, Euch gebe und nemen heisse). Das ist so viel gesagt: Got geb, du seist würdig oder unwürdig, So hastu hir sein leib undt blut auß krafft diser wort, so zu dem brot und wein komen. Solchs mergt und behalt nur wol, dan auff den worten stehet all unser grundt, schutz und wehr wider alle Irthumb und vorsehung, So ye komen feind oder noch komen mögen. Bisherò der grosse Catechismus, in welchem die ware gegenwertikeit des leibs und bluts Christi im heiligen Nachtmal auß Gottes wort befestiget und dasselbige nicht allein auff die glaubige und würdige, sonder auch auff die unglaubige und unwürdige vorstanden wirdt.

Der Klein Catechismus Lutheri sagt also: was ist das Sacrament des Altars? Antwort: Es ist der ware leib und blut unsers hern Ihesu Christi unter dem brot und wein, uns Christen zu essen und zu tringen von Christo selbst eingesetzt 2c. Diese wort geben

auch lauter, das der ware leib und blut Christi im heiligen nachtmal unter brot und wein geessen und getruncken werden.

Was dan andre schrifften Lutheri seligen betrifft, ist menichlichen bekant, mit was grossen Eifer Er uber der waren gegenwertikeit des leibs und bluts Christi im heiligen Nachtmal (Es werde gleich von wirdigen oder unwirdigen empfangen) viel Jhar, ja biß in seinen todt gestritten. Dan es sind noch seine buecher vorhanden, die Er wider die himblische Propheten geschriben, Item wider die Zwenglianer, das buch, das die wort (das ist mein leib 2c.) noch fest stehen, Item sein grosse bekantnuß vom heiligen Abentmal, Item sein kurze bekantnuß und andere viel predigten und schrifften, dahe er gewaltig auß Gottes wort ausfürlich dargethan, das im heiligen Nachtmal mit brot und wein der warhafftig leib und blut Christi den wirdigen und unwirdigen ausgeteilt und von selbigen empfangen werde, Auff welche schrifften alle und iede wir uns umb geliebter kurz willen hirmit referuren.

Diweil aber dieser hoherleucht Man im geist gesehen, das etliche ihnen nach seinem todt werden wollen vordedtig machen, Als ob er von igt gedachter lehr und andern Christlichen Articuln abgewichen, hat er in seiner grossen bekentnuß nachfolgende Protestation angehenget:

Weil ich sehe, das des Rottens und irrens ye lenger ye mer wird, und kein auffhören ist des tobens und wuetens des Sathans, damit nicht hinfort bey meinem leben oder nach meinem todt deren etliche zwkunfftig sich mit mir behelffen und meine schrifften ihre yrtumb zw stergken felschlich fuhren mochten, wie die Sacraments und Tauffs schwermer anfangen zwthuen, So wil ich mit dieser schriefft vor Got und aller welt mein glauben von stugt zu stugt bekennen, darauff ich gedengk zu bleiben biß in den tod, darinnen (das mir Got helff) von dieser welt zw scheiden und fur unsers hern Jhesu Christi Richtstuel zwkomen. Und so yemandt nach meinem todt wurd sagen, wohe der Luther igt lebt, wurde er diesen oder diese Articul anderß lehren und halten, dan er hat ihn nicht gnugsam bedacht 2c., Dawider sage ich igt als dan und dan als igt, Das Ich von Gottes gnaden alle dise Articul habe auffß vleissigste bedacht durch die schrifft und wider hindurch offtermals gezogen, und so gewiß dieselben wolt vorsechten, als ich igt habe das Sacrament des Altars vorsechten. Ich bin nicht truncken noch unbedacht, Ich weis was ich rede, füle auch wol, was mirs gilt auff des hern Jhesu Christi zwkunfft am jungsten gericht, darumb sol mir niemandt scherz oder lose teidung darauß machen.

Es ist mir Ernst, dann ich kenne den Sathan von Gottes gnaden ein groß teil, kan er Gottes wort vorkeren und verwirren, was solt er nicht thuen mit meinen oder eines andern worten?

Auff solche Protestation setzt Lutherus seliger under andern Articuln auch diesen: Ebenso rede ich, spricht er, Auch und bekenne das Sacrament des Altars, daß daselbst warhafftig der leib und blut im brot und wein werde mündtlich geessen und getruncken, Ob gleich die Priester, so es reichen, oder die so es entpfahen nicht glaubten oder sonst mißbrauchten, Dan es stehet nicht auff menschen glauben oder unglauben, Sonder auff Gottes wort und ordnung, Es were dan, das sie zuvor Gottes wort und ordnung endern und anders deuten, wie die itzigen Sacraments feind thun, welche freilich eitel brot und wein haben, dann sie haben auch die wort, und eingesetzte ordnung gottes nicht, Sondern dieselbigen nach yhrem Eignen dünkkel vorkert und vorendert. Bishieher Lutherus. Aus welchen worten zu sehen, mit waß Christlicher bestendikeit Er bey der reinen lehr von der waren gegenwertikeit des leibs und bluts Christi im heiligen nachtmal zu vorharren gedacht, wie Er auch in derselbigen durch Gottes gnad beharret, wie die Christlichen Predigten bezeugen, welche diser teurer Man wenig tag fur seinem tod zu Eisleben in seinem vaterland gethan, in welchen Er den Zwinglischen Irtumb mit grossen eifer und Ernst vorwirfft, die wir umb geliebter kurz willen hieher zu setzen unterlassen.

Derwegen ist offenbar, das dises ein beschwerlicher und in der kirchen Gottes unleidlicher irtumb, dohe man lehret, das im heiligen Nachtmal Christi der leib und blut Christi nicht hieniden auff erden mit brot und wein ausgeteilt und von würdigen und unwürdigen entpfangen werde, Sonder allein die glaubigen den leib und blut Christi geistlich im glauben droben zur rechten gottes im himel entpfangen, das ist an den hern Christum glauben, Dan solcher Irtumb zwordest der heiligen göttlichen schrift und einsetzung des heiligen Nachtmals Christi, folgendes auch der Christlichen Augsburgischen Confession, derselben Apologi, den Schmalkaldischen Articuln, Auch dem grossen und kleinen Catechismo Lutheri, Auch andern dieses vortrefflichen Theologen schriften widerstrebett.

Dagegen aber ist dieses die rein recht und heilsam lehr vom h. Nachtmal Christi, das gleichwol im heiligen Abentmal warhafftig brot und wein in yhrer Substanz und wesen unvorendert bleiben, Aber mit denselben werden uns übergeben warhafftig undt wesentlich

der ware leib und blut unsers hern Christi und werden der leib und blut Christi empfangen mit dem munde nicht allein von den glaubigen und würdigen, sonder Auch von den unglaubigen und unwürdigen von diesen zwar zum gericht, von Ihnen aber zu sterbung des glaubens und beforderung des Ewigen lebens.

Und so viel auch von diesem Articul, wir wollen fort zu andern ubrigen Controversien dieselben zu ercleren auch schreiten.

Von Kirchengebreuchen, So man Adiaphora oder mittelding nennet.

Hiervon wird in der Christlichen Augsburgischen Confession im 15. Articull also gelehret: Von kirchenordnungen von menschen gemacht lehrt man die Jenigen halten, so ohne sund mögen gehalten werden und zu frieden und guther ordnung in der kirchen dienen, Als gewisse feier, fest und dergleichen. Doch geschicht underricht dabey, das man die gewissen darmit nicht beschweren soll, Als sind solche ordnungen nötige Gottesdienste, ohne die niemand fur Got gerecht sein könne. Daruber wird gelehrt, das alle sagungen und tradition von menschen der meinung gemacht, das man dadurch got versöhen oder vorgebung der sunden vordiene oder gerecht fur Got gescheht werde, dem Evangelio oder der lehr vom glauben an Christum entgegen sind; Derhalbenn sind closter gelubdt und andre tradition von unterschied der speis, tag &c., dadurch man vormeint vorgebung der sunden und seligkeit zuordienen als durch Gottes dienst untuchtig und wieder das Evangelium &c. Bishero die Confession.

Beh diesem articul hat sich auch ein streit erhoben zwischen den Theologis, so sich zur Augsburgischen Confession bekennen.

Der ein teil hat gehalten, das man zur zeit der vorfolgung, wan gleich die feind des heiligen Evangelii sich mit uns in der lehr nicht vergleichen, dennoch man mit unvorleßtem gewissen etliche gefallene Ceremonien (so vorlangst abgethan gewesen), welche an ihnen selbst mittelding und von Got weder gebothen noch verbotten, auff der widersacher erfordern und dringen widerumb auffrichten, und man sich also mit ihnen in solchen Adiaphoris oder mitteldingen wol vergleichen möge.

Darlegen hat der ander teil gelehrt, das zur zeit der vorfolgung (als da die bekantnuß der reinen lehr am meisten vonnöten, sonderlich wan die widersacher damit umgehen Entweder durch gewalt und zwang oder hinterlistiger weise die reine lehr unterzwdrukten und ihre falsche lehr in unsere kirchen gemachlich widerumb einzuschieben)

Als dan die gefallene Ceremonien (ob sie wol an yhnen selbst mittelding) nicht widerumb ohne vorlegung des gewissens und geferliche Ergernus, auch ohn nachteil der reinen lehr mogen widerumb auffgerichtet werden.

Die Erste meinung stimmt mit Gottes wort nicht uberein, wie aus folgenden spruchen der heiligen schrift zu sehen.

Die beschneidung war nach der himelfart Christi ein Adiaphorum worden, Also das ein Christ dieselbe mocht gebrauchen oder unterlassen, darumb ließ Paulus den Timotheum (welcher doch ein Christ war worden) beschneiden umb der Juden willen, damit sie Timotheum desto ehe möchten für Einen lehrer leiden und durch ihnen dem hern Christo gewonnen werden, Act. 16. Do aber Etlich Juden (welche gleichwol sonst den Christlichen glauben etlicher massen hatten angenommen) drauff drungen, man muste noch das gesetz Moses halten und sich beschneiden lassen, wolte man anderst selig werden, wolte Paulus den Titum nicht beschneiden lassen, Gal. 2, Auff das er nicht der bekerten Juden falschen wahn damit sterket, und spricht ferner daselbst: dann da Etlich falsche bruder sich mit eindringen und neben eingeschlichen waren zuvorkundtschafften unser freyheit, die wir haben in Ihesu Christo, das sie uns gefangen nemen, wichen wir denselbigen nicht ein stund unterthan zu sein, auff das die warheit des Evangelii bey Euch bestründe, Gal. 2. Sie hat S. Paulus nicht aus Eigensinnikeit, Sondern aus Christlichem notwendigen Eiber sich den bekerten Juden wider sezet und Titum nicht wollen beschneiden lassen, so doch die beschneitung ein Adiaphorum damals war, dahe er gespurt, das solchs wolte dahin gemeint werden, als were die beschneidung nötig, welches als den were der Christlichen freyheit zuwieder und der reinen lehr des Evangelii abbruchig gewesen. Darumb ob gleich sonst ein Christ in eusserlichen sachen und mitteldingen, die Got weder gebothen noch verboten, thuen mag, was sein und gutherziger Christen gelegenheit, yedoch, wan falsche lehrer solche sache von Inen fordern, und sonderlich wen man darauff dringet, als müsten solche saktionen oder Ceremonien notwendig gehalten werden, So ist man schuldig, yhnen sich hyrin zuwiedersehen und ob der christlichen freyheit zuhalten, wehe Paulus in gleichem fal gethan.

Dan also schreibt er an die Galater, die sich angemem wollen machen nach dem fleisch, die zwingen euch zu beschneiden, allein das sie mit dem Creuz Christi nicht vorfolgt werden, dan auch sie selbst, die sich beschneiden lassen, halten das gesetz nicht, Sondern sie wollen,

das ihr euch beschneiden laßt, auff das sie sich von Euerem fleisch rumen mögen 2c. Sie weist und sterket S. Paulus die Galater nochmals drauff, das sie die beschneitung, welche doch (vormög des Exempels Timo.) ein mittelding, nicht halten sollen, Ob sie gleichwol dadurch der verfolgung etwas überhoben möchten werden, und vorwehset den falschen lehrern, das sie, der verfolgung zu entpflihen, auff die beschneidung drungen, wil auch nicht, das durch solch nachgeben die widersacher in ihrem vornehmen gestergt werden und sich von den Christen rumen mögen, das dieselbigen ihnen gewichen und ihr Christliche freiheit faren lassen.

Darumb spricht auch Paulus: So bestehet nun in der freiheit und laßt euch nicht widerumb in das knechtische Joch fangen, Gal. 5. Derwegen den widersachern, welche die Ceremonien und menschen-satzungen als notwendig den Christen auffdringen wollen, hynnen nicht zu wilsharen.

Ferner sagt S. Paulus von dergleichen menschen-satzungen: So ihr den nun abgestorben seid den satzungen der welt, was laßt ihr euch den fangen mit satzungen, als lebetet ihr noch in der welt? (die da sagen) du solt das nicht angreifen, du solt das nicht kosten, du solt das nicht anruren, Welches sich doch alles unterhanden vorzeret und ist menschen gebot und lehre, welche haben ein schein der weisheit, durch selbst erwelete geistlichkeit und deheimut, und dadurch das sie des leibs nicht vorschonen und dem fleisch nicht sein ehr thuen, zu seiner notturfft, Col. 2. Sie warnet S. Paulus die Christen vor den menschen satzungen, die doch dahemals an ihnen selbst mittelding wahren, und wil, sie sollen sich nicht damit fangen, das ist ihnen solche nicht auffdringen lassen.

Wan ja die widersacher die irtumb, misbreuch und abgötterey fallen lieffen und die reine lehre des h. Evangelii annemen wolten und begherten, das wir in etlichen mitteldingen etwas wolten thuen, damit gleichformikeit in der kirchen, in Ceremonien und dergleichen sachen gehalten würde, do wüßten frome Christen wol, was sie nach art Christlicher liebe solten nachgeben. Dieweil aber die widersacher den wenigsten irtumb nicht erkennen und zu unser reinen lehre nicht treten wollen und also in der lehr und rechten Gottesdinst von uns gescheiden und in ihren irtumben und abgöttereyen halstarrig bleiben, können wir zu ihnen noch viel weniger mit guthem gewissen treten noch auch der mittelding halben uns mit ihnen in vorgeleichung einlassen.

Und hieher gehort der spruch Pauli: ziehet nicht an frembden Joch mit den unglaubigen, den was hat die gerechtikeit fur genieß mit der ungerechtikeit? was hat das licht für gemeinschaft mit der finsternuß? wie stimmet Christus mit Belial? oder was fur ein teil hat der glaubige mit dem unglaubigen? 2 Cor. 6. Weil nun die widersacher unser lehr nit wollen annemen, worumb wolten wir uns dan mit inen vorgeleichen in Ceremonien und mitteldingen, und also wider die lehr Pauli mit ihnen am Joch ziehen.

Derwegen ist hyraus clar, das man vormög heiliger göttlicher schrifft in den mitteldingen sich nicht vorgeleichen könne mit den widersachern, wan sie die reine lehr nicht wollen annemen, noch viel weniger aber kan man die mittelding annemen, wan sie als notwendig den Christen wider die Christlich freiheit wollen auffgedrungen werden.

In den dreien Symbolis, dem Apostolischen, Nicenischen und Athanasii, wird von Adiaphoris oder mitteldingen nichts gemeldet, dan in den Symbolis allein die vornembste stugß des christlichen glaubens gehandelt und begriffen, welche viel höher und notwendiger sein dan die Adiaphora und mittelding, Wie dan das Symbolum Athanasii beschleußt: dieß ist der recht Christlich glaub, und wer an dem nicht treulich helt, der wird ohne zweiffel Ewig verlohren. Daraus dan offenbhar, das unser selikeit und vordamnuß nicht auff den Eufferlichen Ceremonien, Sondern auff dem glauben oder unglauben bestehet, und man ohn solche euserliche ding wol kan selig werden.

Die Christlich Augspurgisch Confession (wie droben zum teil vormeldet) gibt hirvon diesen bericht, das man die gewissen nicht sol mit solchen sachen beschweren, Als seyen solche ordnungen nötige gottesdienst, ohne die niemandt fur Got gerecht sein möge; Und spricht ferner: Derhalben sind Clostergelubt und andere tradition von unterschied der speis und tag zc., dadurch man vormeint vorgebung der Sunde und selikeit zubordienen (als durch Gottesdienst) untuchtig und wider das Evangelium zc. Diemeil aber die widersacher uns solche traditiones und menschen sätzungen als notwendig wöllen auffdringen und sie solche für hohe und kostliche Gottesdienst halten, mit denen sie vorgebung der sunde zubordienen (als mit fasten zc.) unterstehen, kan man sie (mit vorwilligung derselben) nicht mit gutthem gewissen in ihren irtumben stercken, noch unser leut in solche irtumb (mit widerauffrichtung der gefallenen menschen sätzungen) mit der Zeit gerathen lassen.

In der Apologi stehet von disen sachen under dem Titel von den

menschenfatzungen also: Die Apostel, wie das Evangelium anzeigt, brechen frisch solche fatzungen und werden von Christo derhalben gelobt, Dan man muß es nicht allein mit lehren, predigen, sondern auch mit der that den Pharisern anzeigen und beweisen, das solche Gottesdinst nichts nutz sein zur selikeit, und darumb, ob die unsern gleich etliche tradition und Ceremonien unterlassen, So sind sie doch gnugsam entschuldiget. Dan die Bischoff fordern solches als nötig zur selikeit, das ist ein irtumb, der nicht zu leiden ist zc.

Und hernach sagt sie also: dan er gibt den bischoffen nicht ein Eigen herschafft und herren gewalt außer dem Evangelio, So solten auch die bischoff nicht wider das Evangelium fatzung machen, noch ihre fatzunge wider das Evangelium auslegen, dan wan sie das thuen, so verbeut uns das Evangelium ihnen gehorsam zu sein, wie Paulus zun Galatern: So euch hemandt wurde ein Ander Evangelium predigen, der seh vorflucht zc.

Also wil auch die Apologi nicht zugeben, das ihnen die Christen sollen menschen fatzungen (ob es gleich mittelding sind) lassen auffdringen, und sagt, wan die bischoff ihre fatzungen wider das Evangelium auslegen (das ist als notwendig erfordern und ein gotsdinst drauß machen), so sol man ihnen nicht gehorsam leisten.

Die Schmalkaldische Articul sagenn hirvorn also: wir gestehen ihn (den hepstischen bischoff) nicht, das sie die kirch seyen, und seindt es auch nicht, und wollens auch nicht hören, was sie uns under dem Namen der kirchen gebieten oder vorbieten, dan es weiß Got lob ein kind von sieben Jaren, was die kirch seh, nemlich die heiligen, glaubigen und die schefflein, die ihres hirtens stim hören zc.

Und kurz zuvor: Wan die bischoff wölten rechte bischoff sein und sich der kirchen und des Evangelii annemen, so möchte man ihnen das umb der liebe und Einikeit willen, doch nicht aus not lassen gegeben sein, das sie uns und unsere prediger ordinirten und confirmirten, doch hindangelegt alle larven und gespenst, unchristliches Wesens oder geprenge. Nu sie aber nicht rechte bischoff seyen oder auch nicht sein wollen, sondern weltliche hern und fürsten, die weder predigen noch lehren noch teuffen noch comunicieren noch Einigs iwerck oder Ambt der kirchen treiben wollen, Darzu diejenigen, die solch ambt beruffen treiben, verfolgen und vordammen, so muß dennoch die kirch umb yhret willen nicht ohne diener pleiben.

Und unter dem Articul von des Pabsts Primat oder herschafft sagen die Schmalkaldischen Articul also: darumb so wenig wir den

teuffel selbst fur ein hern oder Got anbeten können, So wenig können wir auch seinen Apostel den Babst oder Antichrist in seinem Regiment zum haupt oder hern leiden, dan lügen und mord, leib und sehl zuvorterbten Ewigklich, das ist sein bebstisch Regiment Eigentlich.

Und in der schrift (von der gewalt und Obrigkeit des babsts), welche den Schmalcalbischen Articulen angehengt und von den dahemals anwesenden Theologen auch mit Eigenen handen unterschrieben, stehen diese wort: Niemand sol die kirch beschweren mit Eigenen sagungen, Sondern hie sol es so heissen, das keines gewalt noch ansehen mer gelte den das wort Gottes zc.

Undt bald darnach: Weil nun dem also ist, sollen alle Christen auff das vleissigst sich hueten, das sie solcher gotlosen lehre, Gotslesterung und unbillicher wuterey sich nicht theilhaftig machen, Sondern sollen vonn babst und seinen gliedern oder anhang, Als von des Antichrists Reich, weichen und es vorfluchen, wie Christus bevohlen hat: hütet euch fur den falschen Propheten, und Paulus gebent, das man falsche Prediger meiden und als ein greuel vorfluchen sol. Und 2 Cor. 6 spricht er: ziehet nicht an frembden Joch mit den ungläubigen, den was hat das liecht fur gemeinschaft mit der finsternuß? Schwer ist es, das man von so viel landen und leuten sich trennen und ein sondre lehre fuhren wil, Aber hie stehet Gottes beffel, das hederman sich sol hueten und nicht mit denen Einhellig sein, so unrechte lehr fuhren oder mit wuterey zw erhalten gedengken zc.

Diese spruche lehren, das die widersacher nicht macht haben, uns menschen sagungen (wan es gleich mittelding wehren) auffzwulegen, das wir auch den babst und seinen geistlichen anhang nicht fur unsern hern sollen erkennen, noch uns von ihnen in geistlichen sachen etwas gebieten lassen noch uns understehen in geistlichen sachen mit ihnen Einikeit zw suchen, so lang sie in ihren yrtumben und thyranney wider die warheit vorharren.

In dem grossen und kleinen Catechismo wird von mittelding nichts gelehrt, weil solche disputation nicht fur kinder gehörig, und im Catechismo billich allein die vornembste und wichtigste stugt unsere selikeit betreffend gehandelt werden sollen. Daraus abermals zubornemen, das die Eusserlichen Ceremonien nicht nötig zw unser selikeit, sonst hette deren im Catechismo auch müssen gedacht werden. Es weist aber der Catechismus zu forderst auff den glauben, und was den Eusserlichen Gotsdienst und Cerimonien betriefft, auff die zehen

gebot und Sacrament, und weiß von keinen andern sätzen oder notwendigen Ceremonien.

Was aber D. Luther seliger und heiliger gedechtnus von solchen sachen gehalten, ist auß seinen schreiben, die er Anno 1c. 30 an Etliche Theologen, welche dahemals zu Augsburg waren, gethan, lauter zubornemen, To. Jhen. Germ. 5. fol. 114 1c.

Auff die frag, ob man Etliche Euserliche weiß in der kirchen soll wider anrichten, das ein vorgeleichung sey allenthalben? antwort Lutherus also: Wohe man der hauptsachen nicht Eynig wird, was hilff es von disen schweiffenden sachen viel geben oder nehmen? Wurde man aber der hauptsachen eynig, so wolten wir in disen schweiffenden sachen leiden und thuen, was wir sollen und sie wollen, dan wohe Christus das seine erhelt, wollen wir das unser gern umb seinetwillen fahren lassen. Aber darmit sie nicht dengken, das wir steiff sein wollen, ob gleich die hauptsach spennig bleibt, So bin ich für mein teil willig und erbötig, alle solche Euserliche weise anzunehmen umb friedes willen, So fern mir mein gewissen nicht damit beschwert werde, das ich mich doch sonst alzeit fast in allen büchern erbotten habe, wolte Got, das sie es also wolten annemen. Aber gewissen darmit zu beschweren, Das kan mein Christus nicht leiden.

Wiewol nun Doct. Luther hette konnen die mittelding leiden, wan sie von den widersachern den unsern nicht als notwendige ding wehren auffgedrungen, sonder allein umb friedes willen von den unsern wehren begert worden (welchs auch dohemals von Luthero geschrieben, als man noch in der tractation mit den Papisten gestanden, die Confession allein ubergeben und noch nicht darauff geschlossen, sondern noch etwas hoffnung war, das die Papisten die Confession, wohe nicht annemen, doch nicht vordammen wurden), hedoch nachdem er ferner bericht entpfangen, wie halstarrig die Papisten in ihrem streit vorharrten, die reine lehr lesterten und vordambten und dieselbige zuborfolgen sich offentlich hören lieffen, hat er sich ferner in einem brieff an D. Philippum Also ercleret (fol. 115):

Die sach aber ist vielleicht lang weiter komen, Ehe mein brieff euch uberantwortet seind, wie ich mich auch albereit bedungen ließ, als ich schriebe, Aber ich wil warlich für mein Person nicht ein haer breit weichen oder netwerung anrichten lassen, und solts mir gleich das leben kosten, weil sie so ganz halstarriglich vorsehenn 1c.

Und in einer andern Epistel an D. Philippum schreibt er also (fol. 121): Ihr schreibt, Man hab den bischoffen den gehorsam, Item

ihre Jurisdiction und gemeine Ceremonien wider überlassen, sehet euch demnach wol fur und gebt nicht mer, den ihr habt, das ihr nicht von neuem an zu einem beschwerlichen und fahrlichen kampf ge-
drungen werdet, das Evangelium zuerhalten.

Ich weis wol, das ihr das Evangelium in solchen vorträgen alzeit ausnembt, besorge aber, sie werden uns hernachmals fur meyn-
eidig und unbestendig schelten, So wir nicht halten was sie wollen, dan sie werden unser nachgeben weitlauffig, noch weitlauffiger, auff
aller weitlauffigste annemen, Ihres aber werden sie eng, noch enger,
auff aller engst spannen 2c.

Eben von dieser sach hat er auch gegen Augsburg geschrieben an
D. Justum Jonam also (fol. 146): Gedengkt, das ihr nicht ein tren-
nung unter uns selbst machet, Es mag der fried gleissen wie schön
er wil, So ist doch der her des friedes und scheider des kriegs grösser
und höher zu achten dan der fried. Uber das gehört uns nicht zu,
das wir vom kriege weissagen, uns gehört zu stragls zu glauben
und bekennen. Solches schreib ich nicht darumb, das ich meine, ihr
werdet ichtes nachgeben, Sonder der grosse ernst der brieffe, mit
welchen ich von den unsern angelant werde, zwingt mich alles zu
besorgen, Auch da nichts zu sorgen ist. Ich wil hernachmals fur
meine person unsern widersachern nicht ein haer breit weichen, weil
ich sehe, das die hoffertigen stolze leute uns so nerren und effen von
wegen unserer schwachheit, dadurch sie sich auffblasen und sicher sind.
Und bald darnach: Ich berste schir vor zorn und widerwillen und
bitte: Schneidet die sach nur ab, horet auff, weiter mit ihnen zu
handeln und kombt wider haimb 2c.

Aus oberzelten spruchen und schriefften ist offenbar, das nicht
recht gelehrt worden in dem, dahe man furgegeben, das man in
mitteldingen oder Adiaphoris (zur zeit der verfolgung und dahe
sonderlich die bekantnuß der reinen lehr notwendig, auch man weiß,
was der kегenteil suchet) möge den widersachern etwas nachgeben und
etlich gefallene Ceremonien und menschenatzungen widerumb auffrich-
ten, dan solches ist der heiligen gotlichen schrift, der Christlichen
Augspurgischen Confession, derselben Apologi, den Schmalkaldischen
Articuln, Auch andern geistreichen schriften Lutheri gentslich zu wieder.

Darlegen ist dises hirvon die rechte reine und richtige lehr, das
die Adiaphora oder mittelding, wan sie den Christen als notwendige
sachen auffgetrungen werden wollen, nicht mer fur mittel ding zu
halten, dan sie streben alsdan wider die Christliche frehheit und reine

lehr des Evangelii. Und ist derwegen den widersachern der warheit mit auffrichtung solcher mittelnding nicht zuwilfahren, Auff das sie nicht in ihren irtumben gestergkt, die schwachglaubigen geergert und es das ansehen haben möchte, Als wolt man mit der zeit auch mit vorleugnung der reinen lehr zu den widersachern treten.

Und soviel sey auch von diesem streit gnug, wir wollen zu erclerung Eines andern streits fortschreiten.

Vom freien willen.

Von diesem Puncten stehet in der Augsburgischen Confession im 18. Articul also geschriben: Vom freien willen wird also gelehrt, Das der mensch etlicher massen ein freien willen hat, eusserlich Erbar zu leben und zuwelen unter denen dingen, so die vornunfft begreiffet; Aber ohn gnad, hilff und wirkung des heiligen geistes vormag der mensch nicht Got gefellig zu werden, Got herzhlich zu fürchten, zu lieben oder zu glauben oder die angeborne böse lüste aus dem hertzen zuwerffen, Sonder solchs geschieht durch den heiligen geist, welcher durch Gottes wort gegeben wird, den Paulus spricht 1 Cor. 2: Der Naturlich mensch vornimbt nichts vom Geist Gottes. Und darmit man erkennen möge, das hynne kein neuigkeit gelehrt wird, so sind das die Claren wort Augustini vom freien willen hiebey geschriben aus dem dritten Hypognoticon: wir bekennen, das in allen menschen ein freyer wil ist, den sie haben, ja alle angeborenen vorstandt und vornunfft, nicht das sie etwas vormogen mit Got zu handeln, Als Got von hertzen zu lieben, zu fürchten, sondern allein in eusserlichen wercken dieses lebens haben sie freyheit, guts oder böses zu wehlen, Gut mein ich, das die Natur vormag, als auff dem Acker zu arbeiten, oder nicht zu essen, zu tringken, zu einem freundt zu gehen oder nicht, Ein kleid an oder auszuwthuen, zu bauen, Ein weib zu nehmen, ein handtwerck zu treiben und dergleichen etwas nützliches und guts zuwthuen. Welchs alles doch ohn got nicht ist noch bestehet, sondern alles aus ihm und durch ihn ist; dakegen kan der mensch auch böses aus Eigener wal furnemen, als fur ein Abgot niderknien, ein todschlag zu thuen &c.

Sie werden die Jenigen vorworffen, so lehren, das wir gottes gebot ohn gnadt und heiligen Geist halten können. Dan ob wir schon Eusserliche werck der Gebot zuwthuen von natur vormögen, so können wir doch die hohen gebot Im hertzen nicht thuen, Nemlich Got warhafftiglich fürchten, lieben, Got glauben &c. Bisshier die Confession

Bei diesem Articul hat sich ein streit zwischen etlichen Theologen Augsburgischer Confession zugetragen, was doch der frey wille vormöge?

Der Ein teil hat gestritten, ob wol der mensch durch Adams fal also vorderbt, das Er nicht sich selbst aus Eigenen krefften zu Gott bekheren könne, hedoch sey er nicht ein stogk und blogk, Sondern Er könne gottes wort hören oder nicht hören nach seinem willen, und so unser vorstand und will sein heiligs wort zu betrachten und sich damit zu trösten muglichen bleiß antheret und sich das herzk durch die predig des Evangelii tröstet, auffrichtet und also im kampfß bestehet, das er alß dan warhafftig gezogen und vorneuert werde vom heiligen geist, und also der mensch in seiner bekherung mit seinem willen auch mitwircke, daher sie auch tres causas, das ist drey mitwirkende ding in der bekerung des menschen gesetzt, Nemlich Got, das wort, und des menschen willen oder beyschal.

Darlegen hat der ander teil gelehrt, das des menschen vorstand und wil dermassen unserer Ersten geburt nach zu allem guthen erstorben, das der mensch nicht allein geistliche gehaimnuß des götlichen worts nicht vorstehen, Sonder Auch sein wil also vorkert, das er auß eigenen krefften der predig des h. Evangelii nit beifallen oder nach derselbigen (sich daraus zu trösten) trachten könne. Und ob wol der mensch sonst mit vornufftiger seel begabet, so sey er doch seiner Ersten geburt und seinem frehen willen nach viel ungeschigkter zur bekherung dan ein blogk oder Stein, dan Er widerstrebe mit seiner vornufft und willen dem götlichen wort So lang und viel, biß Got durch sein heilig Evangelium und heiligen geist Eines solchen menschen herzk erleuchte und seinen willen ziehe, das Er gottes wort mit glauben anneme und sich zu Got bekhere. Das auch der new geboren mensch so viel und so lang guts thu, als viel und lang Er von dem geist gottes durchs wort getrieben wirdt.

Die Erst meinung ist heilger götlicher schrift zuwider, wie nachfolgende spruche bezeugen.

Dan Sanct Paulus sagt: do wir tod waren in sunden, hat er uns sambt Christo lebendig gemacht, Eph. 2. Welcher spruch zeuget, das wir von Natur in sunden tod sehen; wie nun ein todter mensch das wenigst nicht kan thuen zu seiner Erweckung, Sonder muß ohne all sein zuthuen vom tod erweckt werden, also kan auch der mensch das wenigst nicht thuen zu seiner bekherung, sondern Got muß thuen durchs wort, und wirkung des h. geists vom tod der sunden Erwecken. Und helt sich der mensch in seiner bekherung pure passive. Er

wirkt und thut nichts, Sondern leidet allein, das got in ihm wirket, ohn das er mit seinem alten Adam uber das auch der götlichen wirkung widerstrebet, und der heilig geist hymmer damit zu thuen hat, das er den alten menschen tödte, damit derselbige nicht widerumb das gut werck vorterbe, das der h. geist durchs wort im menschen wirket.

Der her Christus sagt ausdrücklich: Niemand kan zu mir komen, Es sey ihm den von meinem vater gegeben, Jo. 6. Und abermals: Es kan niemand zu mir komen, Es sey den, das ihn zihle der vater, der mich gesandt hat, Jo. 6. Derwegen sol sich der mensch zu Christo wenden und sich mit dem h. Evangelio trösten und sich also zu Got warhafftig bekeren, So geschicht solches gar nicht aus seinen krefften, Sondern Got muß ihn ziehen, er gehet nicht selbst, sondern wird gezogen doch durch das Predigambt, und thut der mensch aller ding nichts zu seiner bekerung, Got aber thuts alles, der ihn zeucht und im neuen leben erhellet und ftergkt.

Wie auch das Exempel der Nydia purpurkremerin bezeugt, von welcher in der Apostelgeschichte am 16. Cap. also geschrieben stehet: Nydia horet zu, welcher tete der her das hertz auff, das sie darauff acht hette, was von Paulo geredt wardt 2c. Diese Lidia kombt gleichwol zur predigt Pauli, das sie aber auffmerckt und die predigt mit glauben annimbt, das ist gottes werck, der ihr das hertz geöffnet.

Darumb spricht Paulus: Got ist, der in euch wirket, bede das wollen und das volbringen nach seinem wolgefallen, Phil. 2. Derhalben wirkt nicht der mensch das gut wollen (sich zu Got zu bekeren), sondern Got muß es wirken, und wan der mensch darein bewilligt, so ist es nicht aus ihm selbst, sondern es ist des heiligen geists angefangen werck.

Wie auch der mensch vor der bekherung und in dem ihnen Got das wort horen lest, so gar kein lust (aus ihm selber) darzu habe, bezeuget Paulus, da Er spricht: der Natürlich mensch vornimbt nichts vom Geist Gottes, es ist ihm ein torheit und kan es nicht Erkennen 2c. Daruber auch Christus klagt von denen leuten, die ihnen und Joannem selbst gehöret: Wir haben euch geclagt und ihr habt nicht wollen weinen, wir haben Euch gepffissen, und ihr habt nicht wollen danken; daraus zubornemen, wie lustig der mensch von ihm selbst sey, Gottes wort zu horen und dasselbig anzunemen.

Ja wan der mensch gleich bekert ist, so muß dennoch sein wil stetigs vom heiligen geist getrieben und gut erhalten werden, sonst thut er nichts guts; daher S. Paulus sagt: welche der Geist Gottes

treibet, die sind Gottes kinder, Ro. 8. Und Christus spricht Auch von den neugebornen menschen: Ohn mich konnet ihr nichts thuen, Jo. 15. Derwegen der mensch so ferne guts wil und thuet, so ferne ihn got zeucht und treibet, und wen Got sein hand abzeucht Ein augenbligt, so ligt der mensch widerumb in ungehorsam und sunden. Wie solches auch vornemer heiliger leut Exempel im alten und Neuen Testamett bezeugen.

Ist derohalben diese meinung heiliger Göttlicher schrift zuwider, das der mensch in seiner bekerung etwas fur sich selbst wirgke aus Eignen krefften, Es sey gleich so wenig es wölle.

Im Apostolischen Symbolo bekennen wir, das wir glauben an den heiligen geist, welcher darumb der heilig geist genent wird, nicht allein das er ahn ihm selbst heilig ist, Sonder das er uns arme Sünder heiliget oder heilig machet; Darumb so lang er eß nicht an uns anseheth und uns heiliget und neu gebieret, so ist an uns weder vorstandt, wil, wort, gedanke noch wergt heilig, Sondern alles unheilig und gottes wort undt willen widerspenstig.

Im Symbolo Nicæno wird gesagt: Et in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem, das ist, Ich glaub an den heiligen geist den hern, der da lebendig macht zc., Welches nicht alhie von dem Naturlichen sondern von dem geistlichen leben zuvorstehen ist. Und muß uns also Got der h. geist durchs Predigambt lebendig machen, sonst seyen und bleiben wir tod in Sünden und konnen auß unsern krefften zum Evangelio weder lust noch liebe haben noch es annemen, biß uns Got lebendig machet.

Die Christlich Augspurgisch Confession sagt lauter mit Augustini worten (wie drohen vormeldet), das der freh wil nicht vormög etwas mit Got zu handeln, Sonder die menschen haben Allein in Eusserlichen wercken dieses lebens Ein frehheit, guts oder böß zu wehlen, als den Acker zu bauen oder nicht zc., und ob der mensch wol eusserliche wergt des gesezes thuen könne, So vormöge er doch die hohe gebot im herzen nicht zu thuen zc., Sondern solchs geschehe durch den heiligen Geist, welcher durch gottes wort gegeben wirdt, Derwegen kan er auch nicht aus ihm selbst sich mit dem Evangelio trösten, welchs das höchst und best werck ist. Also weiß die Augsburgisch Confession nur von zwehen causis conversionis, das ist von zwehen mitwirkenden dingen zu unserer bekerung, Nemlich von Got dem heiligen geist, der die bekerung in uns wirgket, und von dem wort, dadurch er es wirket, und gedengket der dritten (des menschen willens) nicht.

Im 20. Artigkel sagt die Confession also: Dazw die menschen auffser Christo und ohn glauben und heilgen geist seind in des teuffels gewalt, der treibt sie auch zw mancherley offentlichen sunden, darumb lehren wir zuvor vom glauben, dadurch der heilig geist gegeben wird, und das Christus uns hilfft und wider den Teuffel behütet 2c. Und gleich darnach: den menschliche vornunfft und krafft ohn Christus ist dem Teuffel viel zw schwach, der sie zw sundigen treibt 2c. Diese spruch zeugen klar, das die Augsburgische Confession des menschen willen in geistlichen sachen gar nicht fur frey erkennet, Sonder sagt, er sey des Teuffels gefangener, wie solt er sich dan können aus Eigenen krefften zum Evangelio oder Christo wenden?

Die Apologia lehrt vom frehen willen also: Und wir sagen auch, das die vornunfft etlicher maßen einen frehen willen hatt, dan in den dingen, welche mit der vornunfft zw fassen, haben wir einen frehen willen; und bald darnach: Solche hertzen, die ohn den heiligen geist findt, die sind ohne Gottesfurcht, ohn glauben, vortrauen, Glauben nicht, das Got sie erhore, das Er ihre sund vorgebe, das er ihnen in nöthen helffe, darumb sind sie Gotloß. Nie kan ein böser baum nicht gute frucht tragen, und ohn glauben kan niemandt got gefallen. Darumb ob wir gleich nachgeben, das in unserm vormögen sey, solche eusserlich werck zw thuen, so sagen wir doch, das der frehe wil und vornunfft in geistlichen sachen nichts vormag 2c. Hieraus lauter zw sehen, das die Apologi des menschen willen kein vormögen zw schreibt, weder das gute anzufahen, noch fur sich selbst mitzwirken.

In den Schmalkaldischen Articulu werden auch nachfolgende irtumb vom frehen willen vormorffen (von der sund), das der mensch hab ein frehen willen guts zwthuen und böses zwlassen, und widerumb guts zwlassen und böses zwthuen. Und bald darnach wird als ein irtumb vormorffen, Es sey nicht in der schrift gegründet, das zum guthen werck bonnöthen sey der h. geist mit seiner gnadt 2c. Nu ist ja der besten werck eins, Gottes wort wollen hören, dasselbig begehren anzunehmen und sich darmit zw trösten. Darumb muß ja solches nicht in des menschen krefften stehen, Sondern ein pur lauter werck des heiligen geistes sein, wie oben aus den Zeugnissen der heiligen schrift bewiesen.

Ferner stehet in den Schmalkaldischen Articulu also (von der buß): Und diese buß wehret bey den Christen biß in den tod, dan sie beist sich mit der ubrige sund im fleisch durchs ganz leben, wie S. Paulus Ro. 7 zeuget, das er kempff mit dem geseß seiner glieder 2c. Und

das nicht durch Eigene kreffte, sonder durch die gab des heiligen geistes, welche folget auff die vorgebung der Sunde, Dieselbige gabe reiniget und feget teglich die ubrige sund aus und arbeitet den menschen recht rein und heilig zu machen. Diese wort sagen gar nichts von unserem willen, oder das derselbig auch in den newgebornen menschen etwas auß ihm selbst wirgte, Sonder schreiben es zu der gab des heiligen geistes, welche den menschen reinige und ihn tæglich frömer und heiliger mache, und werden hirvon unsere Eigene krefften gantzlich außgeschlossen.

Im grossen Catechismo Lutheri stehet also geschrieben (Über den 3. Articul des Christlichen glaubens): Derselben (Christlichen kirchen) bin ich auch ein stugt und glied, aller guter, so sie hat, theilhaftig und mitgenos, durch den heiligen geist dahin gebracht und Eingeleibt, dadurch das ich gottes wort gehört hab und noch höre, welches ist der Anfang hynein zu kommen, dan vorhin, Ehe wir darzu (zur Christlichen kirche) komen sind, seind wir gar des teufels gewest, als die von Got und von Christo nichts gewust haben, So bleibt der h. geist bey der heiligen gemein der Christenheit biß auff den jungsten tag, dadurch er uns holet, und braucht sie darzu, das wort zu furen und treiben, dadurch er die heiligung machet und mehret, das wir teglich zunehmen und stargt werden im glauben und seinen fruchten, so er schaffet &c.

In diesen worten gedengkt der Catechismus unsers freien willens oder zu thuens mit keinem wort, sondern gibts allein dem heiligen geist, das er durchs predigambt uns in die Christenheit bringe, darin heilige und vorschaffe, das wir teglich zunehmen im glauben und guthen werken. Und ob wol die neugebornen auch in diesem leben so ferne kommen, das sie das guthes wollen und es ihnen liebet, auch guths thun und in demselbigen zunehmen, so ist doch solchs (wie droben vormeldet) nicht auß unserem wollen und unserm vormögen, Sonder der heilig geist (wie Paulus selbst davon redet) wirket solch wollen und volbringen, Phil. 2, wie er auch zun Ephe. 2 solchs werke allein Got zuschreibet, do er sagt: Wir sind sein werck, geschaffen in Christo Ihesu zu guthen wercken, zu welchen uns Got zuvor bereitet hat, das wir darin wandeln sollen.

Im kleinen Catechismo Lutheri stehet also geschrieben: Ich glaub, das ich nicht aus eigener vornufft noch krafft an Ihesum Christum meinen hern glauben oder zu ihm komen kan, Sondern der heilig geist hat mich durchs Evangelium beruffen, mit seinen

gaben erleuchtet, in rechtem glauben geheiligt und erhalten, gleich wie Er die ganze Christenheit auff erden berufft, samblet, erleucht, heiligt und bey Ihesu Christo erhalt in rechtem Einigen glauben.

Und in der auslegung des vaterunsers in der Andern bitt Seind diese wort: Wie geschicht das? (Nemblich das Gottes Reich zu uns komme?) Antwort: Wen der himblisch vater uns seinen heiligen geist gibt, das wir seinem heiligen wort durch seine gnad glauben und götlich leben 2c.

Diese Zeugnuß sagen, das wir auß Eigenen krefften zu Christo nicht komen mögen, Sondern Got müßte uns seinen heiligen Geist geben, dadurch wir Erleuchtet, geheiligt, und also zu Christo durch den glauben gebracht und bey ihm erhalten werden, und wird weder unsers willens noch mitwirkens gedacht.

Hierauff wollen wir ein spruch setzen, da sich D. Luther nachmals (mit Einer Protestation, das er bey solcher lehr biß an sein ende zuvorharren gedengke) ercleret im grossen bekantnuß vom heiligen Abentmal, do er also sagt: Hirmit vorwerffe und vordamme ich als eitel Irthumb alle lehre, so unsern frehen willen preisen, als die stragß wider solche hilff und gnad unsers heilands Ihesu Christi strebt. Dan weil außserhalb Christo der tod und die sund unsere herren und der Teuffel unser Got und furst ist, kan do kein krafft noch macht, kein wiß noch vorstand sein, damit wir zu der gerechtigkeit und leben uns könnten schigken oder trachten, Sonder müssen vorblendte und gefangen der sundt und des teuffels Eigen sein, zu thun und zu dengken, was ihnen gefelt und Got mit seinen geboten wider ist 2c.

In diesen worten gibt D. Luther seliger und heiliger gedechtnuß unserem frehen willen kein Einige krafft, sich zur gerechtigkeit zwischigken oder darnach zwotrachten, Sonder sagt, das der mensch vorblindt und gefangen, allein des teuffels willen und was got dem hern zuwider ist thue, darumb ist hie kein mitwirken unsers willens in der bekerung des menschen, und muß der mensch gezogen und auß Got new geboren werden, Sonst ist kein gedangke in unserm herzen, der sich zu dem heiligen Evangelio dasselbig anzunemen von sich selbst wenden mochte, wie auch D. Luther von disem handel im buch de Servo Arbitrio wider Erasmus geschrieben und diese sache wol und grundlich ausgefurt und erhalten und nachmals in der herrlichen auslegung des ersten Buchs Mose widerholet und erkleret hatt, darauff wir uns auch hiermit beziehen und andere dahin weisen.

Derhalben ist es unrecht gelert, wen man vorgibt, das der mensch

noch so viel krefften habe, das er begehrt das Evangelium anzunemen, sich mit demselbigen zu trösten, und also der menschlich wille in der bekerung etwas mitwirke. Dann solche hrrige meinung ist der h. götlichen schrift, der Christlichen Augspurgischen Confession, derselben Apologi, den Schmalkaldischen Articulu, dem Grossen und kleinen Catechismo Lutheri und andern dises vortrefflichen hoherleuchten Theologen Schrifften zuwider.

Dafegen ist diß die recht und rein lehr von diesem handel, das des menschen vorstand und wille dermassen in geistlichen sachen blind, vorterbt, ja todt sey, das der mensch aus Eigenen krefften nichts nach Gottes wort oder dem heiligen Evangelio frage, noch viel weniger sich desselbigen fur sich selbst (trost daraus zu holen) anneme, Sondern so lange in der blintheit und gotlosem wesen vorharre, biß Got den menschen durch das wort und seinen heiligen geist erleuchte, das er zu Got gezogen werde. Dergestalt, das der mensch nicht allein nicht aus Eigenen krefften sich zum Evangelio Ergeben oder sich nach demselbigen sehnen, Sondern das er auch nach der widergeburt und vorneuerung so lang und viel guts wolle und thue, so lang und viel ihnen der heilig geist treibet, das also alle ehr allein dem Almechtigen, unsern krefften aber uberal nichts zugeschrieben werde.

Und diß sey auch von diesem handel genug, wir wollen noch Ein controversiam Erwegen zc.

Vom dritten gebrauch des Gesetzes Gottes.

Hirvon stehet im zwanzigsten Articulu der Augspurgischen Confession also geschriben: Solcher glaub, so er das Erschrocken hertz tröstet, entpfahet den heiligen geist, der sehet an in den Jenigen, so gottes kinder worden sind, zu wirken, wie Paulus spricht Rom. 8: Diß sind kinder Gottes, welche der Geist gottes leitet. So wirckt nun der heilig geist erkantnus der sunde und glauben, das wir die hohe und grosse barmherzikeit in Christo zugesagt fur und fur clarer Erkennen und stercker glauben und Ewigen trost und leben darauff schepfen, Darnach wircket der heilig geist auch andere tugenden, Nemlich die got gebotten hat, in zehen Gebotten, Got fürchten, lieben, dangken, anruffen, ehren, den nehisten lieben, gedultig, keusch sein, die Obrkeit als Gottes ordnung erkennen und Ehren zc. Dan wir lehren, das wir Gottes gebot, welche uns auffgelegt sind, sollen und müssen thun. Bishieher die Confession.

Bei diesem articul hat sich unter etlich wenigen Theologen der Augsburgischen Confession ein Streit zugetragen, nach dem das gesetz darumb gegeben, Erstlich den gotlosen groben leuten Euserliche greueliche laster zu wehren, Zum Andern den menschen ihre sundt zu offenbaren, das sie zu Erkantnus derselben komen, Ob auch das gesetz Gottes den dritten gebrauch habe, das es nemlich die bekerten und widergebornen menschen zu guthen wercken anhalten und ihnen furschreib, was sie fur werck thun sollen, welche Got wolgefallen zc.

Der ein teil hat gehalten, das die Newgebornen menschen nicht aus dem gesetz lernen, wie sie Got sollen gehorsam leisten mit guthen wercken, Es sey auch solcher gehorsam nicht aus dem gesetz Gottes zu treiben, weil sie durch den sohn Gottes frey gemacht seines Geistes tempel worden, und also frey, gleich wie die Sonn ohn einigen trieb fur sich selbst ihren ordenlichen lauff volnbringet, Also auch die widergeborne fur sich selbst aus eingeben und getrieb des heiligen geists thuen, was Got von ihnen Erfordert.

Dafegen hat der ander teil gelehrt, Ob wol die Rechtglaubigen warhafftig durch den Geist Gottes getrieben werden und also nach dem Inwendigen menschen aus Einem freyen geist den willen gottes thuen, So gebraucht doch eben der heilig geist das geschriebene gesetz bey ihnen zur lehre, dadurch auch die rechtglaubigen lehren, Got nicht nach ihren Eigenen gedanken, sondern nach seinem geschriebenen gesetz und wort zu dienen, welchs ein gewisse Regel und richtschnur sey eines gotseligen lebens und wandels, Nach dem Ewigen und unwandelbaren willen Gottes anzurichten, und sey also das gesetz ein werckzeug des heiligen geists, durch welchen er die Christen zum gehorsam treibe.

Die Erst meinung, das nemlich die Christen nicht durchs gesetz sollen zu guthen werden angewiesen und getrieben werden, ist dem heiligen wort Gottes ungemess, wie aus nachfolgenden sprüchen zu sehen.

S. Paulus spricht zu Romern: wie? heben wir den das gesetz auff durch den glauben? Das sey ferne, Sondern wir richten das gesetz auff, Rom. 3. Damit er lehret, das durch die predig des Evangeliums vom glauben an Christum das gesetz nicht abgethan, sondern viel mer aller erst recht auffgerichtet werde, nicht als ob es die glaubigen vorfluche oder auch rechtfertige, sondern das es von den glaubigen gehalten werde, so viel in diesem schwachen leben geschehen kan.

Also schreibt auch S. Paulus an die Christen zu Rom, welche ja glaubig und durch den heiligen geist widergeborn waren: So gebet

nun (spricht er) jederman was ihr schuldig seit, Schoß dem Schoß geburt, Zol dem Zol geburt, forcht dem die forcht geburt, Ehre dem die Ehre geburt, Seid niemandt nichts schuldig, den das ihr Euch unternander liebet; dan wer den andern liebet, der hat das gesetß erfüllet, dan das da gesagt ist: du solt nicht Ehebrechen, du solt nicht toedten, du solt nicht stelen, du solt nicht falsch zeugnuß geben, dich sol nichts gelusten, und so ein anders gebot mer ist, das wird in diesem wort vorfasset: du solt deinen nehisten lieben als dich selbst, die liebe thut dem nehisten nichts böses, So ist nun die liebe des gesetßes Erfüllung, Ro. 13. In diesen worten vormant ja S. Paulus die Christen zu Einem gerechten Erbarn leben und stelt ihnen das gesetß fur, das sie vormög desselbigen sollen Eynander lieben als sich selbst, So werden sie dem nehisten nichts arges thun. Darumb sollen die widergebornen Christen durchs gesetß zu guthen wercken vor-mahnet werden.

Der her Christus sagt: wer Eines von diesen Ghebesten gebotten auflöset, der wird der cleinst heissen im himelreich, wer Es aber thut und lehret, der wird groß heissen im himelreich, Matth. 5. Wie wil ja Christus, das man das gesetß nicht bey den glaubigen abschaffe, Sondern lehren und (so viel uns hinner muglich) halten solle.

So sagt auch die schriefft: Alles was ich euch gebiete, das sollet ihr halten, Ir solt nichts darzu thun noch darvon thun, Deut. 12, und weist uns also got der her auff seine Gebot, Dan es ist sehr gefehrlich, dasselbige aus den augen zwstellen, weil man alsdan leichtlich auff selbst erwelete gottes dinste fellet, an welchen doch Got kein gefallen hat.

Darumb warnet S. Paulus die Christen treulich vor selbst erweleter eigener andacht und heilikeit und spricht: Vast euch niemand das ziel vorrugken, der nach Eigener wal einher gehet in dehemut und geistlikeit der Engel, des er nie keins gesehen hat, Col. 2, und abermals im selbigen Capitel sagt er von solcher selbst erweleter geistlikeit und (spricht er) Ist menschen gebot und lehr durch selbst erwelete geistlikeit und dehemut zc. Sollen wir nun nicht selbst erwelete geistlikeit vornemen und nicht nach Eigener wal leben, so müssen wir ja die Gebot Gottes fur uns nehmen und nach denselbigen wandeln und also Gottes wort lassen unserer fueß leuchte (oder latern) und Es ein liecht auff unserem wege lassen sein, wie uns der 119. Psalm lehret.

Das man aber nicht allein aus dem gesetß lernen müsse, was

Got gefalle oder nicht, sonder auch wir durchs gesetz getrieben und zum gehorsam angehalten werden, lehren uns folgende sprüche.

Alle schrift (spricht Paulus) von Gott Eingegeben ist nutz zur lehre, zur straffe, zur besserung, zur züchtigung in der gerechtikeit, das Ein mensch gottes sey vollkomen, zu allem guthen wergt geschickt, 2 Tim. 3. Sie redet ja Paulus auch vom gesetz, wie er den mit seinem Eigen Exempel beweiset, da Er offt und Ernstlich auff den gehorsam dringet und mit dem gesetz dahin treibet, als da Er sagt: Rechet euch nicht selbst, dan Es stehet geschrieben (Deut. 32): Mein ist die Rach, Ich wil vorgelten. Item: Niemand vorferteile seinen bruder im handel, dan der her ist recher uber diß alles, 1 Thess. 4. Item: wer gestolen hat, der stele nicht mer zc., leget ab die lügen und redet die warheit. Item, das der Arbeiter seines lohns werd sey, zeucht Paulus das gesetz an und spricht: sagt nicht solches das gesetz auch. Den ihm gesetz Mosis stehet geschrieben, du solt dem ochffen nicht das maul verbinden, der da dreschet, dan Es ist ja (spricht er) umb unsert willen geschrieben, 1 Cor. 9. Aus welchen spruchen zu sehen, das S. Paulus die Christen ihres amts und was sie fur guthe wergt thuen sollen, aus dem gesetz erinnert und treibet.

Derwegen stimbt die meinung, das die widergebornen nicht sollen mit dem gesetz zu guthen werfen gewiesen und getrieben werden, nicht mit Gottes wort uberein.

In den drehen Symbolis wird nicht davon gehandelt, wie man das leben sol anrichten, Sondern allein vormeldet, was wir glauben sollen, das wir vorgebung der sunden und Ewigs leben durch Christum Erworben erlangen mögen, Darumb reden sie nichts vom gesetz und seinem gebrauch.

Die Augspurgische Confession aber sagt also: Darnach wirket der heilig geist auch andere tugenden, Nemblich die got gebothen hat in zehen gebothen zc. Und bald darnach: den wir lehren, das wir Gottes gebot, welche uns auffgelegt sind, sollen und müssen thuen. Diese wort zeugen, das wie der h. geist durch die predig des Evangelii in uns wirket den rechten glauben und also unser selikeit, also weiset und treibet er uns zu den fruchten des glaubens, nemblich zum neuen gehorsam und erleidet und weret uns die funde durch die predig der gebot gottes. Derhalben sollen und müssen sie auch bey uns gelehrt und getrieben werden. Wol ist war, das das gesetz die glaubigen nicht auff solche weiß treibet wie die unglaubigen, welche dem gesetz mit groffem unwillen den Eufferlichen gehorsam leisten, dennoch leitet

uns das gesetz gottes, ja der heilig geist durchs gesetz, das wir nach den gebothen Gottes unser leben anrichten.

Die Apologi sagt also: Es stehet geschrieben im Propheten: Ich wil mein gesetz in ihr hertz geben, und Ro. 3 sagt Paulus: wir heben das gesetz nicht auff durch den glauben, Sondern richten das gesetz auff. Item Christus sagt: wiltu Ewig leben, so halt die Gebot. Item zu den Corinthern sagt Paulus: So ich nit die lieb hab, bin ich nichts. Diese und derogleichen spruch zeigen ahn, das wir das gesetz halten sollen, wan wir durch den glauben gerecht worden sein, und also je lenger ie mer im geist zunemen. Wir reden aber hie nicht von Ceremonien Mosi, sondern von den zehen gebothen, welche von uns fordern, das wir von hertzen grund got recht furchten und lieben sollen.

Und hernach (unter dem Titel: antwort auff die argument der widersacher): darumb lehren wir die hertzen und gewissen, das sie sich trösten durch dieselbige vorheissung Gottes, welche fest stehet und heut gnad ahn und vorgebung der sunden umb Christus willen, nicht umb unserer werck willen. Darnach lehren wir Auch von guthen wercken undt von dem gesetz. Nicht das wir durch das gesetz vordienen vorgebung der sunden oder das wir umb des gesetz willen Got angenehmen sind, Sonder das Got gute werck haben will 2c.

Also wil auch die Apologi, das wir, nach dem wir durch den glauben gerechtfertiget, das gesetz, Nemlich die zehen gebot halten sollen, und nach der lehre vom glauben werde auch vom gesetz gelehret, darumb das Got gute werck von uns haben wil, Derhalben werden wir auch nach der widergeburt durch das gesetz zu guthen wercken getrieben.

Die Schmalkaldische Articul Sagen also (von der kirchen): Dan also beten die kinder: Ich glaub ein heilig Christlich kirch. Diese heilikeit stehet nicht in Chorhemden, platten, langen Röcken und andern ihren Ceremonien, durch sie uber die heilig schrifft erdichtet, Sondern ihm wort Gottes und rechtem glauben; und bald darnach: Und auff solchen glauben, vorneuerung und vorgebung der sunden volgen den gute wercke; und abermals: Wir sagen auch weiter, das wohe gute werck nicht folgen, so ist der glaub falsch und nicht recht 2c.

In disen spruchen werden nicht allein gute werck erfordert von den glaubigen (welchs nicht stritig), Sondern es werden die erdachten selbst erweleten werck (die ausserhalb Gottes wort erdacht sein) vorworffen, und ein Christ auff Gottes wort gewiesen, So er wil ein

heiligß gottseligß leben führen, das geßetz aber, und nicht das Evangelium iß daßßelbig wort Gottes, das uns lehret, was recht und unrecht, Got geßellig oder nicht geßellig seß, wie droben im Articul von underscheit des geßetzes und Evangelii grundtlich erwiesen. Derhalben muß das geßetz bey den glaubigen getrieben werden, damit sie nach demßelbigen Ein heiligß leben fuhren und also sich als glieder der heiligen Chrißtlichen kirchen erzeigen.

Im großßen Catechismo Lutheri stehet also geßchrieben von dießem handel: So haben wir nun die zehen gebot, Ein außbundt göttlicher lehr, was wir thuen sollen, das unser ganzes leben Got geßalle, und den rechten bronnen und röre, auß und in welchen quellen und gehen müßßen alles, was guthe werckß sein sollen, Also das außßer den zehen gebotten kein werckß noch wesen guet und got geßellig sein kan, Es seß so groß und kostlich fur der welt wie Es wolle.

Und hernach uber die wort: Ich der her dein Got bin Ein Ewiger Got 2c., sagt er also: Dießer zwßßatz, wiewol Er (wie oben gehört) zwßßorderst zum Ersten gebot angehengt iß, so iß er doch umb aller gebot willen geßetzt, Als die sich sambtlich hieher ziehen und darauff gericht sollen sein, Darumb hab ich geßagt, Man sol solches der Jugent auch furhalten und Einbleuen, das sie es lerne und behalte, auff das man seße, was uns dringen und zwingen sol, solche zehen gebot zwßßhalten, und sol es nicht anders ansehen, dan als seß dießß stugt zu einem heden sonderlich geßetzt, Also das es in und durch sie alle gehe 2c.

Und bald hernach: Darumb iß nicht umsonst im alten Testament gebotten, das man sol die zehen gebot schreiben an alle thüre, wend und Egken, Ja auch an die kleider, nicht das mans allein lasse da geßchrieben stehen und schaw trage, wie die Juden theten, Sonder das mans ohn unterlaß fur augen und in stetem gedechtnuß habe und in all unserem thuen und wesen treibe und Ein iglicher lasse es sein tegliche ubung sein in allerley sellen, geßcheßften und hendeln, als stunde es an allen orten geßchrieben, wo er hinsiehet, ja wohe er gehet und stehet, So wurde man bede fur sich daheimen in seinem hauß und legen nachbarn ursach genug finden, die zehen gebot zwßßtreiben, das niemand weit darnach lauffen durffe 2c.

Im welchen spruchen der groß Catechismus lauter sagt, das alle guthe werckß müßßen auß den zehen gebotten herquellen als auß Einem brunnen, und sollen uns gottes Dreunungen und vorheißungen solche gebot zwßß halten dringen und zwingen. Es sollen auch die zehen

gebott bey uns stetigs getrieben werden, damit wir uns nach den selbigen in alle unserm thun und lassen teglich richten.

Im kleinen Catechismo Lutheri stehet also geschriben uber die wort: Ich bin der her dein Gott 2c.: Got dreuet zu straffen alle, die dise gebot ubertreten, darumb sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn und nicht wider solche gebot thuen, Er vorheist aber Gnad und alles guts allen, die solche gebot halten, darumb sollen wir ihn auch lieben und vertrauen und gerne thuen nach seinen gebotten 2c.

Dieser Catechismus lehret auch, das wir Christen sollen nach den geboten gottes leben, auff das er uns guts thwe und wir nicht seinen zorn auff uns laden, das heist Ja die widergebornen auff die zehen Gebot Gottes weisen.

Eben auff diese meinung hat D. Luther (seliger und heiliger gedechtnuß) auch an andern orten geschriben, das nemlich das gesetz nicht derogestalt durch Christum auffgehoben, das wir es nicht halten dorffen, Sondern das es uns mit seinem fluch nicht zum vorzagen dringen than. Also spricht er in der herlichen vorredt uber das alt Testamentt: Darumb wohe nun Christus kombt, da höret das gesetz auff, sonderlich das levitisch, welches sund machet, do sonst von ort kein sundt ist, wie gesagt ist, So horen auch die zehen gebot auff, nicht also, das man sie nicht halten noch erfüllen solt, sondern Moses Ambt hört drinnen auff, das es nicht mer durch die zehen gebot die sund stargt macht, und die sundt nicht mer des tods stachel ist.

Dieser spruch (wie dergleichen in andern schrifften Lutheri, sonderlich wider die Antinomos viel zu finden) lehret auch, Ob wol das gesetz, wen wir an Christum glauben, nicht dergestalt uns zwingen und dringen than, das es uns die sund scherffe und uns dem Ewigen tod ubergebe, Jedoch werd das gesetz nicht auffgehoben durch den glauben, sondern es bleib (so viel den gehorsam belangt) in seinen krefft, und sol derowegen fur und fur in der kirchen und heusern getrieben werden. Dan ob wol der mensch widergeborn und in diesem leben erneuert wird, so ist doch solche Erneuerung nicht so vollkomen, das ein Christ ganz und gar vom frehwilligen geist regirt und getrieben werde, Sondern bleibt in hyme noch der alt Adam leider alzu stargt und das fleisch widerspenstig, also das deshalben der alt Adam und das sundtlich fleisch mit dem gesetz im gehorsam gehalten und zum guthen angehalten müsse werden, Ob wol eben dieselbige Christen im geist und gewissen freh und vom gesetz nicht konnen verdambt werden, wie Lutherus kurz und gut uber die Epistel zun

Galatern schreibet: Caro subiecta sit legi non conscientia, das ist: das fleisch soll dem gesetz unterworfen sein, nicht das gewissen.

Derwegen ist offenbar, das diese meinung, das nemlich die gläubigen und widergeborne rechte Christen des gesetzes nicht mehr bedurffen, Sondern ohn das gesetz fur sich selbst recht leben, irrig und der h. gotlichen schrift, der Christlichen Augspurgischen Confession, derselbigen Apologi, den Schmalkaldischen Articulu, grossen und kleinem Catechismo Lutheri und andern schriftten dieses furtrefflichen Mans und hoherleuchten Theologen zuwider.

Dafegen aber ist dieses hirvon die recht und heilsame lehre, das gleichwol das gesetz nicht mer mit dem fluch auff uns dringen kan, wan wir an Christum glauben, unangesehen das wir dem gesetz hymmermer vollkommenlich gnugthuen, hedoch sol das gesetz hymmerdar, auch bey den Christen gelert und getrieben werden, Als die noch den alten Adam an sich haben und noch nicht vollkommenlich widergeborn, das sie aller dings durch den frehwilligen geist regirt werden. Derwegen wir des Gesetzes bedorffen, damit wir durch dasselbig zu guthen wercken angehalten und getrieben werden und unser leben nach demselben anrichten und nicht auff selbst erwelte geistlichkeit gerathen, Sondern uns der Gebot Gottes bleissen, damit wir unsern treuen lieben Got nicht erzurnen, sondern allerley gutthaten (welche er denen, so seine gebot halten, vorheissen hat) Erlangen mögen.

* * *

Dieses ist unser Einfeltiger, kurzer, grundtlicher bericht von den Spaltungen, so sich zwischen etlichen Theologen, die sich zur Augspurgischen Confession bekennen, erhoben, welche wir guthertziger meinung ercleren wollen, niemandt zu leid oder gunst, noch viel weniger hirmit zu ferner weiterung oder unehnikheit ursach zu geben, Sondern allein zu berichten, worauff die obgedachte strit beruhen, worumb es zwischen den streitenden parteyen Eigentlich zu thuen gewesen, und welchs theils meinung mit Gottes wort zuworderst, und dan mit andern bewerten schriftten ubereinstimme oder nicht, derowegen wir Auch nicht vornemen wollen, die vormeinte beweisungen und Argument der irrenden parteyen zuwiderlegen, Sondern allein anzuzeigen, was der heiligen schrift, den Symbolis, der Augspurgischen Confession, derselben Apologi, Schmalkaldischen Articulu, grossen und kleinen Catechismo Lutheri, Auch andern dieses teuren Mans schriftten gemess oder nicht gemess sey, daraus auch Ein guthertziger und

der warheit begieriger Christ, deme es nicht umb zangken, sondern umb sein seligkeit zu thun ist, gnugsam sich wirdt resolviren können, was Er von den vorgefallenen spaltungen urtheilen und halten solle.

Wir wollen uns Auch hirmit ercleret haben, wohe andere mehr streit erregt und mer articul der Christlichen Augspurgischen Confession von hemand möchten angefochten oder disputirt und in frembden vorstand gezogen worden sind, das wir solchs nicht approbirt noch hirmit gebilligt haben wollen, Achten aber darfur, das dieselbige auff diese weiß, wie in den hyrin vorleibten Articulu geschehen, nach viel Ermelten schrifftten von Einem Christen, dem die warheit angelegen, wol mögen gewrtheilt undt entschieden werden, und Er sich wol wird darein zu richten und sich darinnen Christlich zuvorhalten wissen.

Do auch hinforder misvorstandt, zwehung und irtumb ferner sich erheben solten uber Einem oder mer Articulu, halten wir nochmals die viel angezogene schrifftten fur gnugsam, die warheit zu ercleren und die Corruptelen und irtumben zu entdegken und zu vorwerffen, welche vielermelte Christliche und bewerte schrifftten wir auch hirmit allen guthertzigen und der warheit begirigen Christen vleissig zu lesen und andre darnach zu judiciren treuherziger meinung ermanet haben wollen.

Und zweiffeln nicht, es sehen alle reine und rechtschaffene Theologi in der erclerung und Erorterung diser streiten mit uns und untereinander selbst Einig, welche anders bey der heiligen göttlichen schrifft und bey den vielgemelten Christlichen bewerten und von den reinen Evangelischen kirchen angenommenen schrifftten von hertzen zu bleiben gesinnet, wie auch in allen andern Articulu unserer Christlichen Religion, uber welchen Gotlob bisher zwischen den Theologen Augsburgischer Confession nit gestritten worden.

Die ubrigen aber, welche sich allein mit dem Titel und schein der Augsburgischen Confession behelffen, und doch widerwertige lehre fuhren, ermanen wir, das sie umb der Ehre Gottes, ihres Eigenen heils und der kirchen wolart willen ihre gefaste irtumb wollen fallen lassen, und mit reiner Ernstlicher bekentnuß auch zu uns treten, Auff das wir in Got gefelligem fried und Einikeit sein heilig seligmachendes wort he lenger he weiter ausbreiten und sein heilige kirch miteinander in Christlicher Ehnikeit wol aufferbauen mögen. Das wolle uns vorleihen der Got des friedes durch seinen lieben sohn Christum,

den friebesfürsten, sambt dem heiligen geist, dem bronnen aller heiligen liebe, welchem sey lob, Ehr und preiß in Ewigkeit, Amen.

Actum und unterschrieben zu Maulbron 19. Januarii Anno 1576.

Von wegen Württemberg Kaltz. Kidenbach, Probst zu Stuttgarten. Lucas Osiander, Dr. Württembergischer Hofprediger.	Von wegen Baden Rupertus Dürr, Dr. Pfarrherr und Superinten- dens zu Pforzheim.	Von wegen Hennenbergk Abel Scherdiger, hennen- bergischer Hoffprediger. Petrus Streck, Consistorialis und pfarrer zu Sull.
---	--	--

II.

Die projectirte Vorrede der Theologen zum Concordienbuch.

Heppé (Gesch. d. deutschen Protestantismus, IV, S. 109) spricht die Vermuthung aus, daß ursprünglich zwei Concepte einer Präfation der Fürsten und eines Vorworts der Theologen ausgearbeitet worden seien. Die Vermuthung bestätigt sich durch den im Dresdener Archiv vorliegenden Entwurf einer Theologenvorrede. Dieselbe wurde, wie wir in unserem Leben Andrea's des Weiteren nachweisen werden, durch die Einsprache des Kurfürsten von der Pfalz erst zu einer Nachschrift umgewandelt, welche dem Schluß des Concordienbuchs angehängt werden sollte, dann ganz beseitigt. Sie lautete, nachdem sie die Censur der Conferenz zu Jüterbogk passirt hatte, also:

Bericht der Theologen auf etliche fürgewendte Bedenken, auch des Gegentheils durch öffentlichen Druck und sonst wider das Buch der Konkordien vor Publicirung desselben ausgesprengte Schriften.

An den christlichen Leser.

Aus was hochwichtigen dringenden Ursachen die christliche Churfürsten, Fürsten und Stände A. C. bewegt werden, auf gebührlige Mittel und Wege zu gedenken, daß durch eine beständige und in Gottes Wort wohl gegründete ausführliche Erklärung der von etlichen Artikeln unserer christlichen Lehre und Bekenntniß eingefallene Streit und Zwiespalt in unsern Kirchen christlich und zu Grund verglichen und beigelegt, hat der christliche Leser aus höchst und hochgedachter Chur und Fürsten samt andern derselben zugethanen Ständen Vorrede genugsam vernommen.

Deßwegen dann dem allmächtigen Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi herzlich zu danken, der Ihre Chur und Fürstliche Gnaden

durch die Kraft seines hl. Geistes erweckt, daß durch denselben Zuthun und gnädigste Beförderung die Lehre Gottes Worts, so durch Dr. Luther zu diesen letzten Zeiten wiederum an das Licht gebracht, von allen Verfälschungen gereinigt und hierdurch unsere Kirchen zu christlichem und Gott wohlgefälligem Frieden, Ruhe und Einigkeit gebracht, dessen sich nicht allein viel fromme Christen erfreuen, so über den langwierigen Spaltungen zum Höchsten betrübt gewesen, sondern verhoffentlich noch viel durch solche Einigkeit bewegt werden mögen, daß sie vermittelt der Gnaden Gottes auch zu unsern Kirchen treten, die fürnemlich um mehrgedachter ärgerlicher und langwieriger Uneinigkeit willen leider davon abgehalten werden.

Nachdem aber in Anstellung mehrgedachter Einigkeit fromme Christen, so noch zur Zeit dieses Werks Gelegenheit nicht eigentlich berichtet, durch ungleiche Reden und Schreiben in einen Mißverstand gerathen, als sollte viel ein Anderes mit und unter diesem Werk gesucht werden, ist für eine hohe Nothdurft angesehen, daß etlicher weniger Artikel halben, darüber ungleiche Bedenken gefallen, noch weiterer Bericht geschehe, daraus männiglich zu vernehmen, daß dieses heilsame Werk anders nicht dann zur Anstellung, Erhaltung und Ausbreitung der ewigen unwandelbaren Wahrheit Gottes Worts samt beständigem christlichem Frieden, Ruhe und Einigkeit unserer Kirchen gemeint und dahin vornemlich gesehen worden, daß unsere liebe Nachkommen ein einhellig Zeugniß der Kirchen haben mögen, was sie in den vielfältigen vorgestellten Zwiespaltungen annehmen und glauben, oder fliehen und meiden sollen.

Damit aber der christliche Leser sehen möge, daß man mit Stillschweigen nichts übergehen, sondern nach der Lehr St. Petri jedermann auf beschehene gutherzige Erinnerung Antwort und Bericht zu geben erbötig, wollen wir was von etlichen wenigen Artikeln christlichen und sorgfältigen Leuten noch bedenklich und einigen Mißverstand gebären möchte, eigentlich erklären, nachmals auch was sonst mehr zu Verhinderung dieses löblichen und hochnothwendigen christlichen nützlichen Konfordinenwerks vorgewendet und in Schriften ausgesprenget, dadurch gutherzige Leute noch weiter irre gemacht werden mögen, mit beständigem Grund der Wahrheit widerlegen, damit verhoffentlich alle fromme Christen wohl zufrieden seyn und sich solches und dergleichen Vorgeben ferner nicht irren lassen werden.

Zum Ersten haben sich Etliche daran gestoßen, daß unter den Büchern, so anfangs zu Erklärung unseres Glaubens und christlichen

Bekenntnisses als Symbola in dem Buch der Konkordien gesetzt, nicht ausdrücklich Philippi Melanthonis Namens und seiner Schriften, besonders aber der *Locorum communium theologicorum* Meldung geschehen, und endlich von Mißgünstigen dahin gedeutet und verstanden, daß hiemit alle gedachtes Melanthon's Bücher gänzlich verworfen und verdammt, aus Kirchen und Schulen gestoßen werden, daß man sich hinfüro derselbigen gar nicht mehr gebrauchen sollte.

Hierauf bezeugen wir einhelliglich vor Gott und allermänniglich, daß solches unser Will und Meinung niemals gewesen, wie auch noch nicht ist, inmaßen dann in dem Buch der Konkordien seine Schriften nicht gänzlich ausgeschlossen und allein Dr. Luthers Bücher gedacht, wie Etliche ohne Grund vorgeben; dann beneben der Augsb. Konfession (so Melanthon auf vor und nachgehende ernstliche Kollation, Konsens, Vergleichung und Verbesserung der damals lebenden und zu Augsburg anwesenden Theologen, wie auch Dr. Luthers selbst in Namen und aus Befehl der christlichen Chur, Fürsten und Stände, so sich zu derselben bekannt, gestellt) auch die *Apologia* ausdrücklich zu den Symbolis gesetzt und der Bekenntniß unserer Kirchen in diesem Buch einverleibt.

Daß aber seines Namens wie Dr. Luthers nicht ausdrücklich gedacht worden, ist offenbar, daß gleichergestalt auch anderer vortrefflicher Lehrer, als D. Brentii, D. Pomerani, D. Justi Jonæ, D. Urbani Regii und dergleichen mehr um die Kirch Gottes auch wohlverdienter Männer nicht gedacht, und gleichwohl ihre Schriften hiemit keineswegs verworfen, noch dieselbige zu lesen oder zu gebrauchen verboten, wie solches im Buch der Konkordie mit ausgedruckten hellen klaren Worten vermeldet worden, sondern solche allzumal wie auch Dr. Luthers Schriften selbst dem Wort Gottes und obgemeldten unserer Kirchen Symbolis, dieser einhelliger Erklärung und Urtheil der Kirchen unterworfen, inmaßen auch der hl. Augustinus an Hieronymum Epist. 19. geschrieben, daß keines Kirchenlehrers Schriften, Wer er auch seyn möchte, weiter geglaubt noch angenommen werden sollen, dann sie mit klaren Zeugnissen der hl. Schrift und beständigem Grund derselben erweisen können, dabei wir es auch billig bleiben lassen, wie dann mehrgedachter Melanthon vielmals von seinen Schriften selbst bekennt, er sei nicht *ἀναμάχητος* d. i. ohne Fehl, sondern könne auch irren, darum er seine Schriften dem Urtheil der Kirchen und allerer, die recht richten, unterworfen haben wolle.

Verhoffen demnach, fromme Herzen werden deßhalben mit uns,

auch mit mehrgedachtem Buch der Konkordien nicht unzufrieden seyn, noch ihnen mißfallen lassen, daß wir allein des theuren und hocherleuchteten Mannes Dr. Martin Luthers ausdrücklich mit Namen gedacht, weil Gott denselben anfangs wunderbarlich erweckt durch seine Gnad, das reine unverfälschte Wort Gottes aus der tiefen Finsterniß des Pabstums wiederum an das Licht zu bringen, deß Discipel sich alle vorerzählte und andere vortreffliche Männer, wie auch Philippus Melanthon selbst bekannt haben. Derwegen wann Dr. Luther mit beständigem Grund Gottes Worts redet und in Philippi oder auch Anderer Schriften etwas denselben ungemäß oder zuwider befunden, solches ihm nicht vorgezogen, sondern weichen und also nach der Lehr St. Pauli die Geister der Propheten den Propheten unterworfen seyn sollen.

So ist auch unverborgen, welchergestalt etliche Schriften Philippi Melanthonis von etlichen Theologen A. C. angefochten, als die. in etlichen Artikeln nicht gar richtig und klar, auch etliche Wort in denselben also gesetzt, daß die Sakramentirer und andere falsche Lehrer sie nicht allein zu ihrem Vortheil, sondern auch zu öffentlicher Bestätigung ihrer Irrthümer gebraucht und gezogen.

Weil dann in Erklärung der streitigen Artikel die Kirche Gottes und unsere Nachkommen durch das Buch der Konkordien nicht auf ungewisse, dunkle, disputirliche, sondern gewisse, lautere, helle, klare Schriften, so in unsern Kirchen allwegen als Symbola gehalten, gewiesen werden sollen, die nicht also in widerwärtigen Verstand gezogen, werden uns abermals ungezweifelt fromme Christen nicht verdenken, daß dem Buch der Konkordien allein solche Schriften einverleibt, bei welchen dergleichen Gefährlichkeit nicht zu besorgen. Darum Philippi, auch Anderer Schriften mit solchem Judicio und Bescheidenheit zu lesen, daß in denen Artikeln, darin sie dem Wort Gottes und oberzählten unserer Kirchen Symbolis, so Dr. Luther in seinen Schriften aus jezigem Grund erklärt, ungemäß oder zuwider befunden, mehr auf die Wahrheit göttliches Worts und dieser daraus ergründten derselbigen streitigen Artikel Erklärung gesehen, auch deswegen die Kirche Gottes, besonders aber die studirende Jugend in den Schulen jederzeit fleißig erinnert werden soll.

Zum Andern wird auch durch Etliche vorgegeben, daß im Buch der Konkordien Dr. Luthers Schriften den Büchern hl. Schrift gleicher Autorität und nicht ringer dann dieselben gehalten, sonderlich aber was die Condemnationes d. i. die Verdammung der Irrthümer an-

langt, daß dieselbige nicht nach der Richtschnur göttliches Wort, sondern allein auf die Autorität und etliche harte Schriften Dr. Luthers im Buch der Konkordien gesetzt worden seyn sollen, daran auch fromme Herzen, wo dem also im Grund gewesen, sich nicht unbillig gestoßen.

Das Widerspiel aber bezeugt durchaus das Buch, besonders gleich anfangs in dem Summarischen Begriff unserer christlichen Lehr und Bekenntniß, da nachfolgende Worte gesetzt sind: „Erstlich bekennen wir uns zu den prophetischen und apostolischen Schriften altes und neues Testaments, als zu den reinen lautern Brunnen Israhel, welche allein die einige wahrhaftige Richtschnur sind, nach der alle Lehrer und Lehre zu richten und zu urtheilen sind.“ Dergleichen bald hernach, da Dr. Luthers nützlicher Schriften gedacht, diese Worte gesetzt seyn: „Auf welches ausführliche Erklärung in seinen Lehr- und Streitschriften wir uns gezogen haben wollen auf Weis und Maß, wie Dr. Luther in der lateinischen Vorred über seine zusammengedruckte Bücher von seinen Schriften selbst nothdürftig und christliche Erinnerung gethan und diesen Unterschied ausdrücklich gesetzt hat, daß allein Gottes Wort die einige Richtschnur und Regel aller Lehr seyn und bleiben soll, welchem keines Menschen Schriften gleich geachtet, sondern demselben Alles unterworfen seyn soll.“

Daraus zu vernehmen, daß in dem Buch der Konkordien genügsamer Unterschied zwischen der hl. Schrift und Dr. Luthers Büchern gesetzt und dieselbige der hl. Schrift nicht gleich geachtet werden. Dann unser aller, so uns zu vielgedachtem Buch bekennen, einhelliger und durch Gottes Gnade beständiger Wille und Meinung ist, daß keines Menschen Glaub auf Dr. Luthers noch einiges andern alten oder neuen Kirchenlehrers Person oder Autorität, sondern einzig und allein auf Gottes Wort gegründet und Dr. Luthern sowohl als andern alten oder neuen Kirchenlehrern nicht weiter geglaubt werden soll (inmaßen er selbst in allen seinen Schriften auf das Einfältigste vermahnt), dann er mit dem ausgedruckten Wort Gottes erwiesen hat. Daß aber seiner ausführlichen Erklärung besonders in diesem Buch gedacht worden, ist der Ursachen geschehen, daß auch unser Gegentheil selbst bekennen muß, wie Dr. Luther durch reichen Geist Gottes die hl. Schrift gewaltig gehandelt und den Widersprechern mit demselben den Mund gestopft, dergleichen ihm nicht bald Einer vor oder nach gethan hat, der auch die Leute nicht außer, sondern für und für in die hl. Schrift wie Johannes mit dem Finger auf Christum weist.

Zum Dritten die streitigen Artikel an ihm selbst belangend, obwohl bei der Lehr von der Erbsünde sich noch etliche irrige Geister finden, die zwischen des Menschen verderbten Natur und der Erbsünde keinen Unterschied zugeben sondern streiten, daß ohn allen Unterschied der verderbte Mensch die Erbsünde selbst sei, welcher unreinen falschen Lehr mit Ernst zu widersprechen, damit Gottes und des Teufels Werk eigentlich unterschieden und nicht eins für das ander mit Verlästerung des Schöpfers gehalten, dergleichen auch alle Hauptstück christlicher Lehr fest und unverkehrt bleiben: So werden alle fromme Christen sich vor solchem groben geistlichen Irrthum und allen desselbigen unreinen Lehren durch Gottes Gnade wohl zu verwahren wissen und sich nicht irren lassen, was durch sie wider das Buch der Konkordien ohn allen Grund göttlicher Wahrheit ausgesprengt worden, weil solche Lehr in ermeldtem Buch mit Fleiß gehandelt und aus Gottes Wort lauter entschieden ist.

Zum Vierten im Artikel von dem freien Willen sind besonders dreierlei bei Etlichen was bedenklich fürgefallen, darein sie sich nicht alsbald richten können.

Erstlich, daß des Menschen Willen durch Dr. Luther aus und nach der hl. Schrift in göttlichen Sachen einem Stein, Holz, Salzsäul und ungezähmtem Thier verglichen und gleichwohl darneben zugelassen, daß er das Wort Gottes hören und demselben nachgedenken könne, das ein Stein nicht thun kann, welches das Ansehen habe, als sollte es wider einander laufen.

Weil aber solches im Buch der Konkordien genugsam erklärt, daß nemlich die hl. Schrift selbst des Menschen Herz ein steinern Herz nennet, gleichwohl den Menschen einen vernünftigen Menschen in äußerlichen leiblichen Dingen bleiben läßt, kann hieraus männiglich abnehmen, daß beide Reden nicht wider einander, da des Menschen unbekehrt Herz einem Stein verglichen und dennoch dem Menschen, soviel das äußerliche Gehör Gottes Worts anlangt, etlichermaßen ein freier Wille gelassen wird.

Dann obwohl der unbekehrte Mensch das Wort Gottes hören und demselben äußerlicher fleischlicher Weise nachdenken kann, so ist es doch also um ihn geschaffen, je länger er ihm nachdenkt, je weiter er davon kommt, daß er es endlich und so lang für Thorheit hält, bis er bekehrt und erneuert und sein Verstand durch den hl. Geist also erleuchtet wird, daß er dem Wort Gottes geistlich, heilsam und nützlich nachgedenken und dasselbige betrachten kann, wie Actorum 16. von der

Hydia geschrieben stehet; dergestalt dann der unbekehrte Mensch ärger ist dann ein Stein, weil der Stein dem Wort Gottes nicht wie des Menschen böser und verkehrter Will widerstrebt, wie geschrieben steht: Fleischlich geneigt sehn ist eine Feindschaft wider Gott; und gleichwohl auch besser dann ein Stein ist, weil er eine lebendige vernünftige Creatur ist, welche der hl. Geist aus Gnaden durchs Wort erleuchten und bekehren will.

Welches wir hie auch darum melden wollen, weil solche Reden, so Dr. Luther aus Gottes Wort wider die falsche Lehr von des Menschen freiem Willen in geistlichen Sachen geführt, Etliche so ungut gedeutet und verkehrt, als sollten Dr. Luther und wir eine solche Bekehrung des unwiedergeborenen Menschen lehren, die da geschehe durch einen Zwang oder rapsweiß, wie man einen Stein umwälzt, so doch das Widerspiel im Buch der Konkordien offenbar und mit klaren Worten befunden.

Darnach haben sich Etliche daran gestoßen, dann an einem Ort im Buch der Konkordien, so bloß die Reden *de tribus causis in conversione concurrentibus*, d. i. welchergestalt in der Bekehrung des unwiedergeborenen Menschen drei Ursachen zusammenkommen, verworfen und es dahin verstanden, daß es mehr aus Widerwillen gegen etliche Personen dann aus Liebe der Wahrheit beschehen, gleichwohl sich darneben erklärt, daß sie des Menschen Willen vor oder in seiner Bekehrung einige Kraft oder Wirkung nicht zuschreiben, die er nach dem Fall noch übrig, daß er zu seiner Bekehrung etwas aus ihm selbst wirken oder mitwirken könne.

Solchen Mißverstand frommen Herzen zu benehmen erklären wir uns nochmals, wie im Buch der Konkordien ausdrücklich gesetzt, daß hierinnen keinem Menschen nichts weder zu lieb oder Leid gesetzt, sondern das wird im Buch der Konkordien verinög und nach Ausweisung Gottes Worts billig verworfen, wann geschrieben, gelehrt oder verstanden wird, daß *tres causæ efficientes*, d. i. drei wirkliche Ursachen, in des unwiedergeborenen Menschen Bekehrung zusammenkommen. Daß aber in dem Buch der Konkordien allein zwei *causæ efficientes concurrentes in conversione hominis* gesetzt, d. i. daß die Bekehrung des unwiedergeborenen Menschen allein dem hl. Geist zugeschrieben wird, der durch das gepredigte und gehörte Wort Gottes dieselbe Bekehrung wirkt, und solchergestalt des Menschen unbekehrter Wille mit seinen natürlichen Kräften ausgeschlossen, ist uns unverborgen, welchergestalt man in den Schulen aus der Philosophia einen Unter-

schied gelehrt, daß auch des Menschen Wille eine Causa oder Concausa genannt, nemlich wie in dem Buch der Konfordin ausdrücklich vermeldet, daß es sei das subjectum oder materia, d. i. eben das, so da soll bekehrt werden. Wann aber auf solche Weise alle Causæ oder Ursachen, d. i. was sich bei des Menschen Bekehrung findet, sollten gesetzt werden, so müßten in der Frag von der Bekehrung des unwiedergeborenen Menschen nicht allein drei, sondern vier oder fünf unterschiedliche Causæ erzählt werden, nemlich, wie es die Schullehrer nennen, Causa efficiens, instrumentalis, materialis, formalis, finalis, d. i. Wer und wodurch im Menschen die Bekehrung wirkt, was die Bekehrung sei und was daraus folgt.

Da nun solches in Schulen mit gutem Unterschied also gelehret, daß allein dem hl. Geist die Bekehrung des unwiedergeborenen Menschen zugeschrieben, die er durch das gepredigte und gehörte Wort Gottes wirkt, und des Menschen Willen keine Kraft noch Wirkung zugeschrieben, daß er aus eigenen und nach dem Fall noch übrig gebliebenen Kräften zu seiner Bekehrung aus ihm selbst etwas thue und also zum Theil neben dem hl. Geist seine Wirkung hätte, sondern bleibt allein subjectum convertendum, d. i. der Mensch ist allein das, so sich selbst aus eigenen Kräften auch zum allerwenigsten Theil nicht bekehren kann, sondern wird allein durch die Kraft Gottes bekehrt, der sein Werk durch das gepredigte und gehörte Wort Gottes in ihm hat, ist im Buch der Konfordin deßhalben lauter und genugsamer Bericht geschehen. Darneben aber ist auch unverborgen, welchergestalt die Wort Tres causæ concurrentes in conversione hominis, daß drei Dinge sich bei der Bekehrung des Menschen finden, bisdaher in Schulen von Etlichen erklärt worden, da nicht allein mit bloßen Worten gesetzt, sondern auch gestritten worden, Quod voluntas hominis in conversione concurrat non ociosa, d. i. des Menschen unwiedergeborener Wille finde sich also bei seiner Bekehrung, daß er auch etwas zu derselben Bekehrung wirke; Nemlich daß er nicht allein Gottes Wort höret, damit Gott allein sein Werk in ihm habe, sondern daß auch der Mensch dem Wort Gottes aus seinen eigenen Kräften nachgedenken und dasselbig heilsam betrachten könne; welches aber ganz schwach und nicht stark genug sei zu seiner Bekehrung; wann aber der hl. Geist mit seiner Kraft und Wirkung dazu komme, alsdann folge rechte und wahrhaftige Bekehrung. Solchem Betrug, falscher und dem ausgedruckten Wort Gottes widerwärtiger Lehre so viel an uns in der Kirchen Gottes zuzukommen, ist in dem Buch der

Konfordinen lauter gefetzt: Wenn man fragt, Wer und wodurch die Befehung des unwiedergeborenen Menschen wirke, foll man antworten: der hl. Geift wirkt fie durch das gepredigte und gehörte Wort Gottes; daß aber der Mensch das Wort nicht allein höre, sondern auch auf das Wort merke und daffelbige heilsam betrachte, das ift nicht des unwiedergeborenen alten Menschen Willens, fondern Gottes Werk, wie von der Lydia gefchrieben: der Herr that der Lydiæ das Herz auf, daß fie darauf acht hätte, was von Paulo geredet werde. Wann aber der Mensch durch den hl. Geift befehrt, erleuchtet und erneuert ift, alsdann gehört fein befehrteter wiedergeborener Wille auch unter die *causas efficientes concurrentes*, d. i. die fich beifammenfinden in täglicher Uebung der Buße, fo in diefem Leben nicht vollkommen, fondern täglich in den Befehrten wachfen und zunehmen foll und doch das ganze Leben währet; Item des Glaubens Anrufung, im geiftlichen Kampf des Gewiffens Troft, in Kreuz Geduld und ganzen chriſtlichen Leben derer, fo aus Gott neugeboren. Mit welchem Bericht verhoffentlich fromme Chriſten auch wohl zufrieden feyn werden, dann dardurch wird Gott fein Ehr allein gegeben und gleichwohl der Mensch nicht allerdinge zum Stein, Block oder Stock gemacht, der doch feine Befehung weder zum halben noch ganzen Theil ihm ſelbſt, fondern allein Gott dem Herrn zuſchreibt, wie ſolches weitläuftiger und aller Nothdurft nach im Buch der Konfordinen erklärt worden.

Gleichen Mißverſtand haben auch Etliche daraus geſchöpft, daß in dem Buch der Konfordinen die Sprüche Chrysostomi und Basilii: *Trahit deus, sed volentem trahit*; *Tantum velis et Deus præoccurrit*, nicht *commode* interpretirt, d. i. auf das Beſte gedeutet, fondern gänzlich ausgeſetzt worden, daß fie der *forma* der gefunden Lehr nicht ähnlich, und wann von der Befehung des unwiedergeborenen Menschen zu Gott geredet wird, billig zu meiden ſeyen, welches auch mehr aus Widerwillen gegen etliche Perſonen denn chriſtlichem Eifer zur Wahrheit geſchehen ſeyn ſollte.

Damit aber der chriſtliche Leſer vernehmen könne, daß ſolches gleichergeſtalt Niemand zu lieb oder zu leid, wie es Etliche deuten, geſchehen, wollen wir Chrysostomi und Basilii Worte ganz hieher ſetzen, daraus zu vernehmen, daß ermeldte beide Kirchenlehrer gedachte Sprüche wider unſer chriſtlich Bekenntniß zu Beſtätigung des noch unwiedergeborenen freien Willens gebraucht und demnach billig wider ihren, der Autoren ſolcher Sprüche eigentlichen Verſtand und Willen nicht anders gedeutet noch erklärt werden ſollen. Ihre Worte lauten alſo:

Chrysost. Hom. de laudibus divi Pauli: Deus enim nolentes non cogit, sed volentes trahit et propterea dicit: Nemo ad me venit, nisi pater meus traxerit eum. Qui autem trahit volentem trahit humique iacentem et manum porrigentem. Ibidem: Multum quidem fecit ad salutem Pauli divina vocatio, non tamen destituit eum suæ propriæ voluntatis laude neque nocuit libero eius arbitrio. Item: Vellem nos etiam nostra afferre et tunc dicere, si Deus voluerit. Basil. Homil. de poenitentia: Hæc deliberavit filius perditus nec bonum patrem latuit, venit ad se excusandum, obviam ivit ille, verecundans solum velis, et ipse præoccurrit, incipit dicere et pater assumit. Idem in Hom. de libero arbitrio: Liberum arbitrium quod in hominis potestate est, in eo situm est, ut eligat seu non eligat peccato et diabolo resistere, ut autem παντελῶς (perfecte) vincantur concupiscentiæ, hoc non est potestatis liberi arbitrii, sed virtutis Dei. Sie reden Basilius und Chrysostomus viel anders dann der hl. Geist, welcher bezeugt, daß nicht der verlorene Mensch, sondern Gott den Anfang macht, und daß der Mensch nicht nur auf der Erde liege und die Hand biete, sondern todt sei durch die Sünden, der keine Hand Gott biete, keine aus eigenen Kräften, sondern daß solches wie auch das Wollen Gottes Werk sei. Daraus der christliche Leser zu vernehmen, daß solche Sprüche in der Lehr vom freien Willen nicht können in dem Verstand gebraucht werden, wie von ermeldten Lehrern geschehen, die weil die hl. Schrift lauter bezeuget, daß auch alle gute Gedanken Gottes Werk in uns seien, damit wir Gott weder begegnen noch uns von ihm ziehen lassen, wann er nicht zuvor durch seinen hl. Geist in uns diese Kraft gewirkt hätte, daß wir ihm die Hand bieten können und zu ihm begehren.

Diese Erinnerung ist nicht allein nützlich, sondern auch ganz nothwendig dem Buch der Konfessionen einverleibt, damit besonders die studirende Jugend nicht in dem falschen Wahn gestärkt, als ob jeko erzählte Väter in diesem Artikel recht gelehrt, und demnach der reinen Lehr zum Nachtheil und Schaden gebrauchen möchten, sondern vielmehr des hl. Augustini Exempel nachfolgen, welcher in diesen Sachen so vorsichtig seine Reden verwahret, daß sie zu Bestätigung irriger Lehr keine Ursach geben. Seine Worte lauten also: Nemo potest venire ad me, nisi pater traxerit eum. Non ait: duxerit, ut illi aliquo modo intelligamus præcedere voluntatem, sed inquit: traxerit. Quis autem trahitur, si iam volebat? et tamen nemo

venit, nisi velit. Trahitur ergo miris modis ut velit ab illo, qui novit nihus in ipsis hominum mentibus operari, non ut homines (quod fieri non potest) nolentes credant, sed ut volentes ex nolentibus fiant.

Zum Fünften bei dem Artikel vom Unterschied des Gesetzes und Evangelii haben sich Etliche darein nicht schicken können, daß im Buch der Konkordien gesetzt, das Evangelium sei nicht eigentlich ein Bußpredigt, und solches wider den klaren Buchstaben vielmehrmaldtes Buchs dahin verstanden, daß die Predigt des hl. Evangelii ganz und gar von der Lehr nicht ausgeschlossen werde, dadurch die Leut zur wahrhaftigen Buß gebracht und zu Gott bekehrt werden sollen, welches gleichergestalt, da es sich im Grund also hielte, allerlei Nachdenken christlichen reinen Lehrern machen sollte. Dann weil die heilsame Buß vornehmlich in diesen zweien Stücken besteht, nemlich in wahrhaftiger Reu und Leid über die begangenen Sünden und in wahrhaftigem Glauben an Christum (und so Jemand das dritte Stück, nemlich den neuen angefangenen Gehorsam, welchen Johannes nennet Frucht der Buße, dazu thun will, mit dem wollen wir nicht streiten, wie die Apologie redet), der Glaube aber, welcher nicht aus dem Gesetz sondern aus der Predigt des hl. Evangelii kommt, so würde nothwendig die Predigt des hl. Evangelii als der fürnehmste Theil der Lehre von heilsamer Buß erfordert, ohne welchen die Erkenntniß der Sünde, so allein aus dem Gesetz kommt, in Verzweiflung führet; ist derhalben offenbar, daß dergestalt das Evangelium in der Lehr von der Buß nicht ausgeschlossen werden könne.

Der Mißverstand aber kommt fürnehmlich daher, daß in ungleichem Verstand das Wort Buß nicht allein in dem Buch der Konkordien, sondern auch in der hl. Schrift gebraucht wird, daß es an etlichen Orten allein die Reue oder Erkenntniß der Sünden, an etlichen aber die ganze Bekehrung zu Gott begreift, und weil derselbige Unterschied in gedachtem Buch mit sonderem Fleiß erklärt und angezeigt worden, wie das Evangelium (eigentlich) kein Straßpredigt, welches des Gesetzes eigen Werk ist, und gleichwohl von der Bußpredigt nicht ausgeschlossen sei, wann das Wort Buß die ganze Bekehrung des Menschen heißt, wollen wir den christlichen Leser dahin gewiesen und verhoffentlich ihn damit allen Zweifel und Mißverstand dieses Orts benommen haben.

So hat auch Melanchthon selbst die Definition oder Beschreibung des Evangelii gemein verstanden, da er das nächste Jahr vor seinem

Tod (in Oratione de Ecclesia) sich also erklärt, daß er das Wort Evangelii brauche, wie es die Apostel für die ganze Lehr ihres Predigtamts gebraucht hätten.

Gleichfalls ist es auch ein Anderes, wann Dr. Luther über den 51. Psalm schreibt: *Fit revelatio peccati per legem et evangelium, et mox addit declarationem, quod Evangelium seu promissio gratiae per claram et certam consequentiam et sicut in 3. cap. ad Galatas loquitur, per Antithesin et a contrario arguat nos esse peccatores et sub maledicto; si enim Deus promittit vitam, sequitur nos sub morte esse; si promittit remissionem peccatorum, sequitur nos sub peccatis esse et teneri, d. i. die Sünde wird geoffenbart durchs Gesetz und Evangelium, und setzet gleich darauf die Erklärung: das Evangelium d. i. die Verheißung der Gnade Gottes trägt auf dem Rücken oder, wie er über das 3. Kapitel der Epistel an die Galater schreibt, lehrt hinwiederum und durch eine klare Folge und straft uns, daß wir Sünder und unter dem Fluch seien; dann verheißt uns Gott das Leben, so folgt, daß wir dem Tod unterworfen seien, und verheißt er uns Vergebung der Sünden, so folgt, daß wir unter der Sünde gefangen liegen; aber ein Anderes ist, wann er schreibt, was eigentlich Evangelium und sein eigentlich Amt sei, nemlich Trösten, Sündenvergeben, Gottes Gnade und ewiges Leben verkündigen; dagegen aber, wenn man lehrt, das hl. Evangelium sei eigentlich ein Bußpredigt, d. i. strafe die Sünde und verkündige ewiges Verdamniß, wird solches nicht anders angenommen, dann als ob das hl. Evangelium (welches uns Christus als einen Heiland eigentlich vorhält) ein Gesetzpredigt sei, dadurch die Sünde gestraft; da denn das Gesetz und Evangelium unter einander vermischet würden, welches aber im Buch der Konkordien billig hat sollen vermieden bleiben, denn aus der Vermischung beider Lehr des Gesetzes und Evangeliums viel beschwerlicher Irrthümer im Pabstum erfolgt. Wollen uns derhalben versehen, es werden christliche Lehrer mit dieser unserer Erklärung fortan auch wohl zufrieden seyn.*

Zum Sechsten bei dem Artikel von dem hl. Abendmahl befindet sich gleichergestalt ein Mißverständnis auch bei gutherzigen Leuten, als sollte die wahrhaftige Gegenwärtigkeit, Austheilung und Niesung des wahrhaftigen Leibs und Bluts unsers Herrn Christi im hl. Abendmahl auf einen andern Grund denn allein auf die Wort der Stiftung des Testaments Christi im Buch der Konkordien gesetzt seyn. Dieweil aber in vielgedachtem Buch der Grund der Gegenwärtigkeit des Leibs

und Bluts Christi im hl. Abendmahl auf die klare Wort seiner Einsetzung gestellt und solches mit ausgedruckten Worten mehrmals in demselben erholet, werden sich fromme Christen leichtlich berichten lassen und in diesem Artikel sowohl als den vorgehenden mit uns einig seyn.

Dann wir uns einhellig hiemit nochmals öffentlich und vor allmänniglich erklären, daß die sacramentalis præsentia d. i. Gegenwartigkeit des Leibs und Bluts Christi, wie dieselbige im hl. Abendmahl mit Brod und Wein ausgetheilt und mit dem Mund empfangen werden sollen, welches eine besondere Weis der Gegenwartigkeit ist, allein, allein, sagen wir, auf das allmächtige Wort des Stifters unsers Herrn Jesu Christi gegründet, und da solches Wort nicht wäre, wir auch weiter nichts dann Brod und Wein sowohl im hl. Abendmahl als an andern Orten und mit anderer leiblicher Speise und Trank essen und trinken würden. Vermahnen demnach alle fromme Christen, daß sie sich an diese einfältige, dürre, helle, klare Wort der Einsetzung Christi mit einfältigem festem Glauben halten und davon auf keinerlei Weise noch Wege nicht abtreiben lassen; dann der solche Worte geredet hat, ist die Allmächtigkeit, ewige Wahrheit und Weisheit selbst, und was er in seinem Wort verspricht, das vermag er auch zu leisten auf Weise und Maß, die ihm bekannt, wann sie gleich unsere Vernunft nicht begreifen kann. Daß aber von mehr Gründen im Buch der Konkordien Meldung gethan, geschieht nicht der Meinung, die Leute von dem eigentlichen Grund, nemlich den einfältigen Worten der Stiftung Christi und einfältigem Verstand und Glauben derselben abzuweisen. Sondern weil unser Gegentheil solchen unsern einfältigen Verstand und Glauben, da wir die Wort des Testaments Christi einfältig und nach Laut des klaren Buchstabens verstehen und glauben, als falsch, unrecht und abgöttisch straft, als der nicht allein den Worten Christi, sondern auch den Artikeln unseres christlichen Glaubens von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von seiner Himmelfahrt und Sigen zur Rechten Gottes ihrem Fürgeben nach zuwider seyn solle, und der Ursachen allein, daß wir glauben, daß Christus Leib und Blut im hl. Abendmahl wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig sei und mit Brod und Wein ausgetheilt, auch mit dem Mund empfangen werde, uns spöttisch Companationem, impanationem, subpanationem vorwerfen und ganz lästerlich unser hochwürdig Sakrament furfuraceum numen, impanatum Deum, panaceum Deum, abominandum idolum, vitulas Hieroboam, duos pilos caudæ Equinæ, excrementum diaboli, cuius ipsum Satanam pudere debeat, uns

aber Thyestas, Cyclopes, Fleischfresser, Blutsäufer, und was dergleichen Väterungen mehr seien, nennen; Geben wir allen frommen Christen zu verstehen, ob wir nicht solche gotteslästerliche unserer Widersacher Gegenwurf und Einreden abzuleinen und die Kirchen Gottes wider die Gedanken unserer blinden Vernunft bei dem einfältigen Verstand und Glauben der Wort Christi zu stärken, durch die äußerste unvermeidliche Noth dahin gedrungen werden anzuzeigen, daß unser einfältiger Glaub, so auf dem einfältigen Wort des Testaments Christi besteht, nicht wider die Artikel des Glaubens sei, sondern daß gedachter Artikel eben die wahrhaftige Gegenwärtigkeit des Leibes Christi im hl. Abendmahl bestätigt, mit welchem die Sakramentirer sich unterstanden, solche Gegenwärtigkeit umzustößen, wie dann auch die 200 Väter des Concilii Ephesini mit klaren lauterem Worten bezeugt, daß Christi Leib vermög der Worte der Einsetzung im hl. Sakrament eine lebendigmachende Speise sei, dieß habe er von der persönlichen Vereinigung, daß sein Fleisch mit dem Wort eine Person ist; auf solche und keine andere Weise brauchen wir die Gründe von der persönlichen Vereinigung beider Naturen in Christo und vom Sitzen zur Rechten Gottes, wie Dr. Luther in seinen Schriften auch gethan, inmassen dasselbe dem Buch der Konkordien einverleibt.

Gleiche Gestalt hat es auch mit der göttlichen Majestät, die Gottes eigen ist, darum Christus nach dem Fleisch zur Rechten der allmächtigen Majestät und Kraft Gottes eingesetzt ist, welche Rechte Gottes weder ein gewisser umschriebener Ort im Himmel noch in einem gewissen Ort beschlossen sondern allenthalben ist, dadurch gleichwohl keineswegs geläugnet oder verneint wird, daß Christi Leib nach Eigenschaft menschlicher Natur, die in alle Ewigkeit eine Kreatur ist und bleibt, endlich und umschrieben und doch auf eine andere himmlische, übernatürliche und menschlicher Vernunft unerforschliche Weise an allen Orten, da sein hl. Abendmahl gehalten, gegenwärtig sei, wahrhaftig ausgetheilt und empfangen werde. Welches keine Contradictio noch wider einander, wie Etliche ohne Grund vorgeben, sondern wohl neben einander bestehen mag, dieweil solches dem Leib Christi nicht auf einerlei und gleiche Weise, sondern das eine nach Eigenschaft seines menschlichen Leibs Wesen, das andere aber von wegen der Majestät zugeschrieben wird, zu welcher Christus nach seiner menschlichen Natur und sonst kein Mensch zur Rechten Gottes gesetzt. Dann die Regel von der Kontradiktion, d. i. daß ein Ding nicht zumal Ja und Nein seyn kann, nicht allein ad idem, sondern auch eodem modo et

eodem respectu verstanden werden muß, d. i. sie erstreckt sich nicht allein dahin, daß von einem Ding zweierlei Ungleiches und dem äußerlichen Ansehen nach Widerwärtiges geredet, sondern daß es auch auf einerlei Weise geredet und verstanden worden, welches hie von dem Leib Christi nicht geschieht, wie jetztunter vermeldet und angezeigt worden ist. Denn auch Christus im ersten Abendmahl auf eine andere Weise oder Gestalt bei seinen Jüngern mit seinem Leib gegessen und eben denselbigen Leib auf ein ander Weis ihnen mit dem Brod wie auch mit dem Wein sein Blut ausgetheilt und gegeben hat.

Wie wir denn auch die Histori der Himmelfahrt Christi hiemit keineswegs verläugnen noch aus derselben eine Allegoriam oder ein Gespenst machen, wie uns Etliche mit Ungrund zulegen; sondern wie wir bekennen, daß Christus mit seinem wahrhaftigen Leib sichtbarlich von der Erde in die Höhe gegen Himmel erhoben und eine Wolke ihn vor seiner Jünger Augen hinweggenommen, also glauben wir auch festiglich und lehren, daß er sei über alle Himmel gefahren, auf daß er Alles erfülle, Ephes. 4, und höher worden dann die Himmel, Hebr. 7, und über Alles zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes gesetzt worden, Hebr. 1. Ephe. 1. Psalm. 8. 110. Nach welchem eigentlichen und einfältigen Verstand dieser Artikel von der Himmelfahrt und vom Sitzen zur Rechten Gottes die Gegenwärtigkeit des Leibs und Bluts Christi im hl. Abendmahl nicht verworfen, wie diese Leut mit Ungrund fürgeben, sondern offenbarlich bestätigt wird. Daß aber die Sakramentirer auf andere disputationes fallen und dergestalt sich unterstehen, die Leute nicht allein von den einfältigen Worten der Einsetzung des hl. Abendmahls abzuführen, auf daß sie nicht richtig auf die Sache antworten dürfen, sondern dichten auch unserer Kirche eine prodigiosam ubiquitatem auf, als ob wir lehren sollten, daß Christi Leib mit der Gottheit an alle Orte ausgespannen sei und in Roth und andern abscheulichen Dingen stecke, oder in ein unendlich Wesen verändert und also der Gottheit auch nach ihrem Wesen exäquirt und gleich worden, welches uns in unser Herz, Sinn und Gedanken niemals kommen, auch solches Alles im Buch der Concordien ausdrücklich verworfen; dessen werden sie nicht allein Gott schwere Rechenschaft geben müssen, sondern wir wollen uns auch hiemit öffentlich bezeugt haben, daß wir solche Ubiquität niemals weder gelehrt noch geglaubt. Dann auch so lästerlich Niemand von der Gottheit selbst redet oder gedenkt, von welcher doch alle Rechtgläubigen ohn alle Scheu bekennen, daß sie allenthalben sei.

So ist auch mit den Sakramentirern ihrer Person halben im Handel vom hl. Abendmahl, weil sie die reine Lehre so greulich lästern, hiervon nicht zu disputiren, sondern sie allein zur richtigen Antwort auf die Frage anzuhalten, daß sie zu endlicher Hinlegung dieses Streits vom hl. Abendmahl uns mit Ja oder Nein antworten, Ob sie glauben, daß Gott nach aller seiner Allmächtigkeit möglich sei zu verschaffen, daß Christi Leib zu einer Zeit zumal im Himmel und eben derselbige Leib auf eine himmlische übernatürliche Weise auch wahrhaftig auf Erden bei seiner Kirchen und sonderlich im Abendmahl gegenwärtig sei und mit dem Brod empfangen werde, der Mensch glaube es oder nicht? Da es sich dann finden wird, daß es nicht um die Ubiquität zu thun, wie sie vorgeben, als daß um solcher Ubiquität willen man zu keiner Vergleichung mit uns in diesem Artikel kommen können; dann sie sich mit runden Worten verlauten lassen, daß Gott nach aller seiner Allmächtigkeit unmöglich sei zu verschaffen, daß Christi Leib zu einer Zeit an zweien oder mehr Orten gegenwärtig sei, man mache es so geistlich, so himmlisch, so übernatürlich, so majestätisch, als es immermehr geschehen könne. Derwegen es ihrer Person halben von Unnöthen, mit ihnen von Allenthalben oder allen Orten zu disputiren, dieweil bei ihnen Eines so wenig als das Andere geglaubt, und allein unter diesem Schein wider die Gegenwärtigkeit Christi nach der Menschheit an allen Orten so abscheulich und so lästerlich disputirt wird, dadurch die Leute zu bewegen, als sollten sie es auch sonst mit der rechtgläubigen Kirche Gottes halten, daß Christi Leib zumal an vielen Orten gegenwärtig sei, da sein Abendmahl gehalten wird, welches sie doch so unmöglich halten, daß sie vorgeben, Christi Leib könnte kein wahrhaftiger menschlicher Leib mehr seyn, wann er zumal an vielen Orten wäre, denn solches der Eigenschaft eines menschlichen Leibs zuwider sei. Jedoch dieweil sie uns wider die Gegenwärtigkeit des Leibs Christi im hl. Abendmahl die Artikel des Glaubens von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von der Himmelfahrt Christi und seinem Sitzen zur Rechten Gottes fürwerfen und dieselbigen Artikel verkehren, dazu auch so lästerlich sonst von Christo reden und schreiben, daß er nach der Menschheit kein Theil noch Gemeinschaft mit der Allmächtigkeit Gottes, sondern allein einen erschaffenen und größeren Gewalt dann die Engel oder andere heilige Menschen habe, wisse nach seinem menschlichen Geist nicht Alles, sondern wisse allein so viel als ihm gebührt zu wissen und so viel ihm zu seinem richterlichen Amt zu wissen vonnöthen sei, wie er auch nicht mehr Erkenntniß

Gottes und seiner Werke habe, als ihm Gott offenbare, wider die klaren Zeugnisse des hl. Apostels: (Col. 1) In Christo liegen verborgen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß Gottes; item (Col. 2): In ihm wohnet alle Fülle der Gottheit leibhaftig: so ist es eine unvermeidliche Nothdurft gewesen und noch, daß die Lehr von der Person und Majestät Christi (welches sie unter dem Namen der Ubiquität verwerfen) im Handel vom hl. Abendmahl getrieben und zur Ehre Christi und zu Erhaltung seiner wahrhaftigen Erkenntniß den Sacramentirern nicht nachgegeben werde, wie denn Dr. Luther in diesem Handel gemeldte Lehre treulich und eifrig mit beständigem Grund Gottes Worts geführt hat.

Daneben ist an die einfältigen Christen unser getreuer Rath: nachdem nunmehr hievon genugsam geschrieben und der Grund göttlicher Wahrheit aus hl. Schrift genugsam dargethan, daß sie bei der Frage vom hl. Abendmahl fürnehmlich darauf beharren, wann sie mit den Widersachern handeln, und sie fragen: Ob sie auch glauben, daß Christi Leib auf eine Zeit an allen den Orten wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig sei, da auf einen Tag und Stunde das hl. Abendmahl in der ganzen Christenheit gehalten wird, also daß der Mensch nicht mit seinem Glauben in Himmel hinaufsteige und mit demselben ihm Christi Leib erst gegenwärtig machen müsse, sondern wann Christi Abendmahl nach seiner Stiftung gehalten, der Mensch sei würdig oder unwürdig, glaubig oder unglaubig, ob ihm mit dem Brod und Wein der gegenwärtig Leib und Blut Christi gegeben und von ihm mit dem Mund empfangen werde? Da wird sich alsdann der Betrug der Sacramentirer offenbar finden, daß sie gar keine wahrhaftige wesentliche Gegenwartigkeit des Leibs und Bluts Jesu Christi im hl. Abendmahl glauben, und daß es ihnen nicht um die Ubiquität, sondern um die Gegenwartigkeit des Leibs und Bluts Christi zu thun sei. Dann sagen sie Ja, es sei der Leib Christi im Himmel und auf Erden im hl. Abendmahl zumal und zu einer Zeit gegenwärtig, so stoßen sie damit um Alles, was sie bisdaher wider die Majestät des Menschen Christi vorgegeben haben. Sagen sie dann Nein, so verläugnen sie öffentlich die Allmächtigkeit Gottes und geben lauter zu verstehen, daß sie weiter nichts glauben, denn was sie mit ihrer blinden Vernunft begreifen können.

So weisen wir auch unsere Zuhörer nicht auf die bloße Allmächtigkeit Gottes ohne oder außerhalb seiner Wort, wie uns die Leut schuldgeben, welche sagen, daß Gott viel Dinges vermöge nach seiner

Allmächtigkeit zu thun, das er doch nicht thue; sondern wir haben auch neben gedachter Allmächtigkeit das Wort Gottes, daß er solches thun wolle, da er sagt: Nehmet, eßet, das ist mein Leib, Nehmet, trinket, das ist mein Blut, welches sind Wort des allmächtigen Sohns Gottes und dürre klare helle Wort seines Testaments. Darum es hie keines Fragens oder Disputirens bedarf, Ob Christus vermöge oder wolle, sondern es gehört hiezu nur ein einfältiger Glaub, der alle Gedanken seiner Vernunft gefangen nehme in den Gehorsam Christi, wie solches die allereinfältigsten Christen thun, so dem Wort Christi einfältig glauben und in solcher Einfalt zum hl. Abendmahl gehen und ohne Zweifel dem Herrn Christo bei dieser himmlischen Mahlzeit die allerliebsten und angenehmsten Gäste sein. Welches wir darum hie etwas weitläufiger vermelden, weil deßhalben unsere Kirchen bei den ausländischen ungutlich und wider die Billigkeit übel beschwert und viel frommer Herzen von derselbigen dadurch abgeschreckt und abgehalten werden.

Wir lehren auch nicht ein fleischlich kapernaitisch Essen des Leibs Christi, welches zugehe, als wenn man Rindfleisch mit den Zähnen zerbeißt, wie wir auch den Leib Christi nicht räumlich in das Brod einschließen, wie uns durch unsere Widersacher fälschlich zugemessen. Also sagen wir auch nicht, daß man den Leib Christi in Stein und Holz, in Apfel und Birnen suchen soll, wie wir ihn auch darin nicht finden werden; noch viel weniger an andern unreinen Orten, wie sie lästern. Dann uns Gott mit seinem Wort dahin nicht beschieden, sondern bei dem Brod und Wein im Brauch des hl. Abendmahls, dahin uns Christus mit den Worten seines Testaments gewiesen hat. Dabei wir es auch auf dieses Mal bleiben lassen und hiemit den christlichen Leser in das Buch der Konkordien gewiesen haben wollen.

Daß dann in diesem Artikel auch die Augsb. Konfession und Apologia zu Bestätigung der Transsubstantiation von Etlichen angezogen werden mögen, weil in der ersten übergebenen deutschen Konfession diese Worte gesetzt: Vom Abendmahl des Herrn wird also gelehrt, daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftig unter der Gestalt des Brods und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei; deßgleichen in der lateinischen Apologia: *Id enim testatur Canon Missæ apud illos, in qua aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat, et Vulgerius, scriptor ut nobis videtur non stultus, diserte inquit panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem Christi mutari:* daraus Etliche schließen wollen, daß durch

ermeldte Konfession und Apologia die Transsubstantiation oder wesentliche Verwandlung des Brods in den Leib Christi bestätigt werde: Hierauf geben wir diesen wahrhaftigen Bericht, wie solches der damals zu Augsburg a. 30 auf dem Reichstag anwesender Theologen Meinung gewesen, inmaßen ihre Schriften ausweisen. Also entschuldigt sie offenbarlich die Apologia selbst, da ausdrücklich diese Worte gesetzt sehn: *Decimus articulus approbatus est, in quo confitemur nos sentire, quod in Coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quæ videntur, pane et vino etc.* So gebraucht der hl. Geist selbst das Wort (Gestalt), da er von Christo dem Sohn Mariæ redet Phil. 2: Da er in der Gestalt Gottes war, und gleichwohl nicht läugnet, daß Christus wesentlicher Gott sei, wie auch Luc. 3 geschrieben steht, daß der hl. Geist in leiblicher Gestalt einer Taube herniedergefahren sei auf Christum, und die alten Kirchenlehrer eben auch in solchem Verstand dieses Wort bei diesem Artikel gebraucht und geschrieben haben, daß Christus in der Gestalt des Brods und Weins und nicht der Gestalt, wie er bei seinen Jüngern zu Tisch gegessen, seinen Leib im hl. Abendmahl ausgetheilt; der Ursach auch St. Paulus, allem Mißverstand zuvorzukommen, mit ausgedruckten Worten gesetzt: Das Brod, das wir brechen, ist das nicht eine Gemeinschaft des Leibs Christi? Also auch was in der Apologia von der Veränderung oder Verwandlung des Brods in den Leib Christi gesagt wird, ist nicht von einer wesentlichen Verwandlung, sondern wie Zrenäus lauterlich bezeugt, allein von dem Brauch zu verstehen, weil Gottes Wort dazu kommen, daß es nicht mehr ein gemein Brod, sondern Eucharistia d. i. ein Brod der Danksagung sei, da zwei Dinge zusammenkommen, nemlich der Leib und Blut Christi und ein irdisch Brod und Wein.

Damit nun sich auch nicht jemand deßhalb in solchen Worten der Konfession und Apologia stoße und dieselbige anders dann sie gemeint deuten und Irthümer damit bestätigen möchte, ist folgendes in den Schmalkaldischen Artikeln die Transsubstantiation klärlich verworfen, wie auch in dem Buch der Konkordien ausdrückentlich verdammt, und haben wir uns auch jetztund zum Ueberfluß hiemit öffentlich erklären wollen, wie wir mehrgemeldte papistische neue erdichtete Transsubstantiation weder glauben noch halten, daß solche auch aus der übergebenen Augsb. Konfession und darauf gestellten Apologia nicht erzwungen, sondern das Widerspiel, wie jetztunter angezeigt, erwiesen werden kann.

Zum Siebenten im Artikel von der Person Christi wird Vielen eingeblid, als sollten in demselben durch die Lehr unserer Kirchen de reali communicatione d. i. von der Gemeinschaft, so mit der That und Wahrheit geschieht, die beiden Naturen in Christo mit einander vermischet und die menschliche Natur der göttlichen Natur exäquirt und verglichen und also nach ihrem Wesen und wesentlichen Eigenschaften in die göttliche Natur verwandelt werden, dergestalt es keine menschliche Natur mehr bleibe, sondern ganz und gar verläugnet und der Euthychianische Irrthum eingeführt werde. Ist derhalben in dem Buch der Konkordien ausführliche, lautere und genugsame Erklärung geschehen und ausdrücklich angezeigt worden, daß man also von Christo rede, damit vermög beider Konkilien, des Chalcedonischen und Ephesini, Erklärung die Person nicht getrennt noch die Naturen und derselben wesentliche Eigenschaften mit einander vermischet oder gänzlich verläugnet werden.

Deßgleichen auch daß vorgegeben wird, weil die beide Schulwörter (*Concretum et Abstractum*) im Buch der Konkordien nicht ausdrücklich gesetzt, daß sie hiemit gänzlich von uns verworfen und verdammt, also daß man sich derselben auch hinfüro in den Schulen nicht mehr zu Erklärung dieses Artikels gebrauchen dürfe: Hierauf bezeugen wir abermals, daß solches unser Wille noch Meinung niemals gewesen, wie auch noch nicht ist; sondern allein der Ursache verblieben, daß wir des teutschen Lesers mit solchen ihnen unbekannten Schulworten verschonen und dieselbige den Gelehrten befehlen wollen, denen solche Worte besser bekannt und dieselbige auch nützlich gebrauchen können. Dann *Concretum*, *concreta vocabula* und in *concreto* reden heißen sie, wann man solche Worte gebraucht, dadurch die ganze Person verstanden wird, als Gottmensch, Gottes und Marien Sohn. Aber *abstractum* oder *abstracta vocabula*, item in *abstracto* reden nennen sie, wann man solche Worte gebraucht, so eine jede Natur in der Person Christi für sich selbst bedeuten, als Gottheit, Menschheit, göttliche Natur, menschliche Natur. Welcher Worte Erklärung nützlich ist, die Einigkeit der Person in Christo und den Unterschied zwischen den Naturen und derselben wesentlichen Eigenschaften zu erhalten. Dann wie man nicht sagen kann noch soll: Die Gottheit ist die Menschheit oder die Menschheit ist die Gottheit, also kann und soll man auch nicht reden: Der göttlichen Natur wesentliche Eigenschaft ist Sterben, item der menschlichen Natur wesentliche Eigenschaft ist allmächtig seyn und lebendig machen, dergestalt denn die Naturen und derselben wesentliche

Eigenschaften mit einander vermischet würden. Wenn man aber redet von der Majestät, in welche die menschliche Natur Christi durch die persönliche Vereinigung eingesetzt worden, wird hie nicht gelehrt, daß solche Majestät die wesentliche Eigenschaft der angenommenen menschlichen Natur worden, sondern allein vermöge der klaren Zeugnisse hl. Schrift angezeigt, daß die menschliche Natur in Christo zu derselben mit der That und Wahrheit erhoben und also auch wahrhaftige Gemeinschaft mit ihr habe. Derhalben wir auch keineswegs glauben noch lehren, daß die angenommene menschliche Natur solche göttliche allmächtige Majestät an und vor sich selbst habe, Essentialiter, formaliter, habitualiter, subiective, wie die Schullehrer reden, sondern, wie die Alten geredet, *ratione et dispensatione hypostaticæ unionis*, d. i. vonwegen der persönlichen Vereinigung, welche ein unerforschlich Geheimniß ist, wie Cyrillus geschrieben hat (in Johannem lib. 4. cap. 24): *Natura carnis ipsa per se vivificare non potest nec sola esse in Christo intelligitur, sed habet filium Dei sibi coniunctum, qui substantialiter vita est. Quando igitur vivificam Christus carnem suam appellat, non ita illi ut sibi sive proprio spiritui vim vivificandi attribuit, nam propter se ipsum spiritus vivificat, ad cuius virtutem caro per coniunctionem conscendit; quomodo autem id fiat, nec mente intelligere nec lingua dicere possumus, sed silentio ac firma fide id suscipimus.*

Was dann das Wort (Reale oder Realiter) in diesem Artikel belangt, ist in dem Buch der Konkordien auch ausführlich und genugsam erklärt, daß dadurch keine Confusio oder Exæquatio d. i. eine Eutychianische Vermischung oder Vergleichung der Naturen eingeführt, sondern allein dem Verballi und Imaginario entgegengesetzt, da gelehrt wird, daß Christus mit der Allmächtigkeit Gottes allein den Namen und Titel derselben gemein habe, seine menschliche Natur aber sei auf keinerlei Weise der Allmächtigkeit Gottes weder fähig noch theilhaftig. Daher dann auch der ungleiche Verstand des Worts Abstracti oder in abstracto kommen, daß Etlche wie auch Dr. Luther selbst ermeldte Worte in solchem Verstand gebraucht, da eine Natur als von der andern Natur gänzlich abgesondert (welches doch in Ewigkeit nicht geschieht) außerhalb der persönlichen Vereinigung für sich gedacht und betrachtet wird; Etlche aber was eine jede Natur auch in der persönlichen Vereinigung an und für sich als ihre wesentliche Eigenschaften oder, wie die Schullehrer reden, *habitus formales* dadurch verstanden. Auf welche Weise dann nicht recht geredet ist,

wann man sagt: die menschliche Natur in abstracto d. i. von dem Sohn Gottes abgesondert ist allmächtig; wie es auch nicht recht ge-redet ist, wann man sagte: die Menschheit Christi in abstracto d. i. von dem Sohn Gottes abgesondert hat gelitten, oder der abgesonderte Gott, wie Lutherus redet, hat gelitten, ist gestorben.

So haben auch fromme Herzen diese Vorsorge getragen, daß durch etliche phrases und modos loquendi d. i. Art und Weise zu reden, in dem Buch der Konkordien gesetzt, so sie vor neu und in der Kirchen Gottes ungebräuchlich und unerhört angesehen, künftiger Zeit auch neue Streit erregt und dadurch leichtlich allerlei beschwerliche Irrthümer erweckt werden möchten, nemlich was die hl. Schrift für göttliche Majestät dem Menschen Christo Marien Sohn zuschreibt, als daß er allmächtig sei, Alles wisse, allenthalben sei und angebetet werde u. dgl., welches man in der Schule nennet in concreto reden, d. i. solche Reden, die der ganzen Natur zugeschrieben werden, das werde im Buch der Konkordien der menschlichen Natur Christi per vocabula abstracta, d. i. durch solche Worte, so die menschliche Natur in der Person des Sohnes Gottes bedeuten, zugelegt und gesagt, die menschliche Natur Christi sei allmächtig, wisse Alles, sei anzubeten und allenthalben gegenwärtig und was dergleichen mehr ist. Hierauf geben wir diesen wahrhaftigen, gründlichen und beständigen Bericht, daß in dieser Lehr von der Majestät, in welche die menschliche Natur Christi ist eingesetzt, solche Weise zu reden per vocabula abstracta nicht neu, sondern beides in hl. Schrift und bei den alten Kirchenlehrern zu finden: 1 Joh. 1: Das Blut Jesu Christi seines Sohnes reinigt uns von allen Sünden, Hebr. 9: Das Blut Christi, der sich selbst ohne allen Wandel durch den hl. Geist Gott geopfert hat, reinigt unser Gewissen von den todtten Werken; item Joh. 6: Mein Fleisch ist eine wahrhaftige Speise; item: Das ist mein Leib 2c. Welches alles zumal Reden seyn per vocabula abstracta, d. i. da die menschliche Natur in der Person Christi ausdrücklich genennet wird, denn die Gottheit nach ihrem Wesen ist nicht Blut oder Fleisch, welchem gleichwohl zugelegt, was an andern Orten der hl. Schrift der ganzen Person ist zugeschrieben worden, wie dann auch solche Reden anders nichts begreifen, dann daß der hl. Geist per vocabula concreta, d. i. durch solche Wort, so die ganze Person heißen, ausgesprochen hat. Dann es ist einerlei, wann der Engel sagt: Seinen Namen sollst du Jesus heißen, denn er wird sein Volk erlösen von ihren Sünden, und wie Johannes schreibt: Das Blut Jesu Christi

reinigt uns von allen Sünden. Allein ist dieses der Unterschied, daß in dem Spruch Johannis ausdrücklich bezeugt wird, daß dieses göttliche Werk, nemlich Reinigen von Sünden, nicht allein der göttlichen, sondern auch der angenommenen menschlichen Natur und also in rechtem Verstand der ganzen Person mit der That und Wahrheit zugeschrieben wäre. Damit aber auch nicht Jemand der bloßen Menschheit und von der Gottheit des Sohnes Gottes abgesondert solch göttlich Werk zueigne, setzt der hl. Geist nicht bloß Menschenblut, sondern thut hinzu das Blut Jesu Christi des Sohnes Gottes, damit er anzeigt, daß solches dem Blut Christi nicht für sich selbst in abstracto, d. i. von dem Sohn Gottes abgesondert, sondern in der Person Gottes zugeschrieben werde, daß es heiße Gottesblut, dadurch wir erlöst und gereinigt seien von allen Sünden.

Daß aber vorgewendet wird, man solle in diesem hohen Geheimniß nicht neue gefährliche Reden einführen, sondern die *phrases* und *modos loquendi* d. i. solche Weise zu reden gebrauchen und behalten, wie zuvörderst die hl. Schrift und dann auch die alte rechtgläubige Kirche und die bewährte allgemeine Hauptconcilia hievon geredet haben: ist unser Gemüth und Meinung niemals gewesen, wie auch noch, inmaßen solches nachfolgende obgemeldter Kirchenlehrer Zeugnisse klärllich ausweisen werden, da wir dann vornemlich deren Väter Wort angezogen, welche in den vier Hauptconcilien, als Eustathius, Eusebius, Athanasius in Nicæno, Nyssenus in Constantinopolitano, Cyrillus in Ephesino, Leo und Theodoretus in Chalcedonensi, die *directores* und vornehmsten gewesen, daraus klärllich erwiesen wird, was auch die vier Hauptconcilia von der göttlichen Majestät und Kraft, darein Christus nach der Menschheit eingesetzt ist, für *phrases* und *modos loquendi* d. i. Art und Weis zu reden gebraucht, approbirt, für recht und christlich erkannt haben.

[Es folgen nun die Citate aus den Kirchenvätern, wie sie ausführlicher im gedruckten Appendice der Konkordienformel stehen.]

Aus diesen Zeugnissen der alten Kirchenlehrer, deren noch viel mehr erzählt werden können, hat der christliche Leser zu vernehmen, daß es in der alten Kirchen nicht neue noch unerhörte Reden seyn, wie Etliche ohne allen Grund vorgeben, wann der menschlichen Natur die göttliche Majestät, so Gottes eigen ist, um der persönlichen Vereinigung willen und daß sie zur Rechten Gottes gesetzt, auf solche Weise zu reden zugeschrieben wird, wie dieselbige in vielgedachtem Buch der Konkordien begriffen seyn. Weil dann weder unser noch des Buchs

Meinung ist, daß die menschliche Natur in Christo der Gottheit weder nach dem Wesen noch der Eigenschaft eräquirt (dann in der persönlichen Vereinigung auch in der göttlichen Glori und Majestät, dazu die menschliche Natur in Christo erhoben, der Unterschied beides, des Wesens und der Eigenschaften, in alle Ewigkeit bleibt und nimmermehr mit einander vermischt werden), und nicht erstlich wir, sondern zuvörderst der hl. Geist in hl. Schrift und darnach die alte Kirche solche Weise zu reden gebraucht, setzen wir in keinen Zweifel, es werden auch solcher Reden halber sich fromme Herzen nicht ärgern, noch viel weniger Jemand Ursach nehmen, aus solcher Weise zu reden falsche Lehre zu schöpfen und in die Kirche Gottes einzuführen, welche in diesem Buch mit ausgedruckten Worten verworfen und verdammt worden sehn.

Es soll aber christlicher Leser hie auch mit Fleiß erinnert werden, daß solche Weise zu reden nicht allein tröstlich, daraus zu sehen, wie hoch die menschliche Natur in Christo über alle Engel erhaben, sondern auch daß die hohe unvermeidliche Noth uns zwingt, daß wir solche Rede nicht können noch sollen fallen lassen, da wir anders reine und unverfälschte Lehr behalten und auf unsere Nachkommen bringen wollen. Dann obwohl die Calvinisten und andere falsche Lehrer mit uns reden (in concreto) d. i. auf solche Weise, da der Person zugelegt wird, was die hl. Schrift Christo Mariä Sohn unserem Fleisch und Blut und unserem Bruder zuschreibt, dergestalt viel frommer Herzen hinter das Licht geführt, so haben doch solche Lehrer darunter einen andern und unrechten Verstand verborgen, welcher durch die Reden per vocabula abstracta geoffenbart und gestraft wird. Also mögen sie auch wohl leiden, daß man redet und schreibt: Der Mensch Christus Mariä Sohn ist allmächtig, allwissend, allenthalben und anzubeten, ihr Verstand aber und Erklärung dieser Reden ist, daß Christus nach der Menschheit mehr nicht dann den Titel und Namen der Allmächtigkeit habe, mit der That und Wahrheit aber sei er der Allmächtigkeit Gottes in alle Ewigkeit weder theilhaftig noch fähig, dann finitum, sagen sie, non est capax infiniti, d. i. die menschliche Natur sei zu klein, daß sie die Allmächtigkeit Gottes begreifen könne. Dagegen Justinus Martyr in expositione fidei, Origenes lib. 4, cap. 24 de principiis et Augustinus Epistola 57 mit ausgedruckten Worten schreibt, daß die menschliche Natur Christi der ganzen Fülle der Gottheit des Sohnes Gottes plene capax sei et capiat, d. i. vollkommenlich und gänzlich fähig sei und begreife, auf

welche alte Lehrer sich doch diese Leute ziehen, als sollten sie ihre falsche Lehre und Irrthum bestätigt haben.

Sie wollen wir nun allen frommen christlichen Herzen zu bedenken geben: Wann unter dem Wort (Concreto) oder der Person Christi diese Leute vor dem einfältigen Volk mit uns reden, welches dafür hält, daß sie mit uns recht glauben und lehren, und gleichwohl solche abscheuliche Irrthümer darunter verborgen haben, Ob man mit unverletztem Gewissen dazu stillschweigen könne und lassen gedachte erschreckliche falsche Lehr in Kirchen und Schulen einführen. Wir zwar halten es am Nützlichsten und Erbaulichsten, daß vor dem gemeinen Volk, da die Kirchen nicht durch falsche Lehrer irre gemacht werden, auf das Allereinfältigst und so viel möglich mit Worten der hl. Schrift von diesem hohen Geheimniß geredet und der Zuhörer mit subtiler Disputation und fremden ihnen unbekannten Reden verschont werde. Wann aber die Leute an einem Ort in falschen Verstand und Irrthum schon getreten sind, sollen sie wieder herausgeführt werden, so muß ihnen der Grund auf solche Weise gezeigt werden, damit sie verstehen, wie sie in solchen Unverstand kommen, wie denn auch gleichergestalt nicht weniger nothwendig, daß mit gebührender Bescheidenheit und Vorsichtigkeit die Andern verwahrt werden, damit sie in solche Irrthum nicht gerathen, und da sie an ihrem letzten Stündlein deshalb angefochten würden, wie sie sich mit beständigem Grund der Wahrheit dawider trösten sollen.

Durch solche Erklärung verhoffen wir, soll auch bei diesem Artikel christlichen und friedliebenden Herzen genug geschehen sehn, daraus sie verstehen, wie wir aus Noth gezwungen worden, solche Reden uns zu gebrauchen; ob sie gleich nicht Jedermann so gemein, daß sie doch weder nun noch in der alten Kirchen ungebräuchlich, viel weniger erst von uns erdacht worden. Darbei wir es auch auf dießmal beruhen lassen und dem christlichen Leser hiemit, wie auch in den vorgehenden Artikeln, in das Buch der Konkordien gewiesen haben, darin solches Alles nothdürftig erklärt und also verwahrt, daß unseres Trachtens zu einigem Mißverstand nicht Ursach gegeben worden.

Daß aber bei diesem Artikel sonders viel von Dr. Ruthers Person und Schriften auch frommen Herzen eingeildet und vorgegeben, wie er Dr. Luther selbst bekannt, daß er oft in demselben geirrt und der Natur zugelegt habe, das der Person zugehört, und demnach als unrecht gestraft, daß Etliche aus Christo einen allmächtigen Menschen machen, und derhalben nicht allein gebeten, daß man seine Schriften

mit großem Erbermdd lesen, sondern auch gewünscht, daß sie ganz und gar untergangen wären: können wir nicht unterlassen, deßhalben am Ende dieser Erinnerung auch beständigen und wahrhaftigen Bericht zu thun. Dann so viel das Erste anlangt, ist weniger nicht, daß Dr. Luther die erzählten Wort in seiner Kirchenpostill Anno 1521 geschrieben, mit welchen Worten er allein auf die vorgehende Zeit gesehen, da er noch ein Schüler gewesen und täglich in Erkenntniß zugenommen hat. Daß aber solche Reden Dr. Luther dahin gezogen, als sollte er hiemit die Schriften, so lang hernach A. 26. 27. 28 geschrieben, corrigiren und davor warnen wollen, hat der christliche Leser, wie ungutlich solches geschehen, dabei abzunehmen; denn nicht die letzte durch die erste, sondern die erste durch die letzte Schriften corrigirt und verbessert werden, und daß Alles, was von diesem Handel bei dem Artikel vom hl. Abendmahl Dr. Luther A. 26. 27. 28 in Druck verfertigt, wohlbedächtlich geschehen und er nichts fervore disputationis übereilet, sondern ihm Zeit und Weil genug darzu genommen und Alles mit besonderem Fleiß erwogen habe, ist bei dem Beschluß derselben Schriften abzunehmen; wie er denn besonders in der großen Bekenntniß vom hl. Abendmahl so hoch und theuer bezeugt und solches niemals widerrufen, sondern bis in die Grube mit gleichem Eifer getrieben und vor widerwärtiger Lehr ernstlich gewarnt hat, wie seine letzte Predigt zu Wittenberg gehalten klärlich ausweist. Seine Wort im großen Bekenntniß vom hl. Abendmahl lauten also: Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrens je länger und mehr wird und kein Aufhören ist des Tobens und Wüthens des Satans, damit nicht hinfort bei meinem Leben oder nach meinem Tod der Etliche zukünftig sich mit mir behelfen und meine Schrift, ihre Irrthümer zu stärken, fälschlich führen möchten, so will ich mit dieser Schrift für Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenk zu bleiben bis in den Tod, darinnen (das mir Gott helf) von dieser Welt zu scheiden und für unsers Herrn Jesu Christi Richterstuhl zu kommen. Und ob Jemand nach meinem Tod wird sagen, wo Dr. Luther jezo lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, dann er hat ihn nicht genugsam bedacht, dawider sag ich jezt als dann und dann als jezo, daß ich von Gottes Gnaden alle diese Artikel hab auf das Fleißigste bedacht, durch die Schrift und wieder herdurch oftmals gezogen, und so gewiß dieselbigen wollen verfechten, als ich jezt habe das Sakrament des Altars verfochten. Ich bin jezo nicht trunken noch unbedacht, ich weiß, was ich

rede, fühle es auch, was mir es gilt auf des Herrn Jesu Christi Zukunft am jüngsten Gericht. Darum soll mir Niemand Scherz oder lose Teidingen daraus machen; es ist mir Ernst, denn ich kenne den Sathan von Gottes Gnaden ein groß Theil; kann er Gottes Wort und Schrift verkehren und verwirren, was soll er nicht thun mit meinen oder eines Andern Worten? Und gleich am Ende dieses Bekenntniß: Dieß ist mein Glauben, dann also glauben alle rechte Christen und also lehret uns die hl. Schrift; was ich aber hie zu wenig gesagt habe, werden mir meine Büchlein genugsam Zeugen seyn, sonderlich die leztlich sind ausgegangen in 4 oder 5 Jahren. Das bitt ich alle fromme Herzen, wollt mir Zeugen seyn und für mich bitten, daß ich in solchen Glauben fest möge bestehen und mein Ende möge beschließen. Dann (da Gott für sei) ob ich aus Ansechtung und Todesnöthen etwas Anders werde sagen, so soll es doch nichts seyn und will hiemit öffentlich bekannt haben, daß es unrecht und vom Teufel eingeben sei.

So erklärt Dr. Luther an vorgemeldetem Ort auch deutlich, welchergestalt er diejenigen strafe, so aus Christo einen allmächtigen Menschen machen, denn er solche Wort nicht bloß, sondern mit einer guten Erklärung gesetzt und hiermit allein den Unterschied zwischen der unwandelbaren göttlichen Natur und der wandelbaren menschlichen Natur und dem Stand der Erniedrigung in Christo anzeigen wollen. Seine Wort lauten also: „Also ist dieß auch der Mensch Christus, da er sagt Marc. 13: Von dem Tag und Stunde weiß Niemand, auch die Engel nicht im Himmel, auch der Sohn nicht, sondern allein der Vater. Ist nicht Noth hie die Gloß: Er will es nicht sagen; was thut die Gloße? Die Menschheit Christi hat eben wie ein ander heilig natürlich Mensch nicht allzeit alle Dinge gedacht, geredet, gewollt, gemerkt, wie Etliche einen allmächtigen Menschen aus ihm machen, mengen die zwo Naturen und ihre Werk in einander unweiselich; wie er nicht allzeit all Ding gesehen, gehört oder gefühlt hat, so hat er auch nicht alle Zeit mit dem Herzen Alles angesehen, sondern wie ihn Gott geführt hat und ihm fürbracht, voller Gnade und Weisheit ist er gewesen, daß Alles, was ihm fürkommen, hat er können urtheilen und lehren, darum daß die Gottheit, die allein alle Dinge sieht und weiß, in ihm persönlich und gegenwärtig.“ Bis daher Dr. Luthers Wort. Daraus ja Niemand schließen kann, daß Dr. Luther geglaubt oder gelehrt haben soll, daß Christus nicht sollte ein allmächtiger Mensch seyn, als der jetztunder nicht, auch nach seinem

menshlichen Geist, dieweil er Knechtsgestalt hingelegt und seine Erniedrigung aufgehört hat, Alles wissen sollt; sondern an gedachtem Ort hat er allein gestraft die ungeschickte Auslegung der Worte Christi, nach welcher der Sohn den jüngsten Tag nicht wisse; das soll nach Etlicher Meinung so viel heißen, er wisse es wohl, aber er wolle es nicht wissen oder Niemand sagen, und anzeigen wollen, daß Christus im Stand seiner Niedrigung als Mensch nicht zu aller Zeit Alles gedacht und Alles gewußt habe, wie es die Gottheit zu aller Zeit weiß, und dergestalt nach ihrem Wesen sich erniedrigen oder (wie St. Paulus ein Wort braucht) ausleeren kann wie die menschliche Natur. Daß er aber bittet, man solle seine Schriften mit erbörmst lesen, hat auch nicht die Meinung, wie ihm ungütlich zugemessen, sondern ist allein von den Schriften zu verstehen, wie seine Wort daselbst klar ausweisen, die er anfangs wider das Pabstum geschrieben, da er noch in tiefer Finsterniß gesteckt ist und deswegen zu derselbigen Zeit dem Pabstum viel zugelassen, das er hernach mit beständigem Grund Gottes Wort verdammt hat; darbei abzunehmen, daß unbilliger Weise diese Wort durch Etliche auf Dr. Luthers nützliche, heilsame und in Gottes Wort wohlgegründete Schriften gezogen, an welchen er den wenigsten Zweifel nicht gehabt.

So hat es auch die Meinung gar nicht, wie Etliche vorgeben, daß er der Ursach gewünscht, daß seine Bücher untergangen, als ob er an seiner Lehre gezweifelt oder sich derselben geschämt, sondern wie er lauter in der deutschen Vorrede über seine Bücher bezeugt, daß er im Geist gesehen, wie man wiederum leider von Gottes Wort auf Menschen Schriften fallen und über denselben, wie im Pabstum beschehen, so lang disputiren werde, bis man endlich wiederum die Wahrheit verlieren werde, wo Gott nicht besondere Gnade und treue Kirchendiener geben werde. Und daß er in dem nicht ein falscher Prophet gewesen, hat es leider die Erfahrung ausgeweiset. Denn gleich nach seinem Tode man angefangen, die Leut wiederum in die alten Stribenten zu weisen, aus denselben den eigentlichen Verstand Gottes Wort zu erholen, dadurch die Jugend von Gottes Wort wider die getreue Warnung Dr. Luthers in die ungewissen und ihnen selbst widerwärtige Schriften der Väter geführt und ein solch Disputiren und Schreiben erfolgt, daß daraus reine Lehre schier verloren worden. Und da man den eingefallenen Zwiespalten zu Grund abhelfen wollen, wir wiederum uns zu dem einfältigen Wort Gottes und unserm Katechismo finden müssen, sonst sollte des Streitens und

Zankens wohl kein Ende worden seyn. Welches wir doch hier nicht der Meinung vermelden, daß wir hiemit der alten Väter und Kirchenlehrer getreue Arbeit verachten, die an seinem Ort nützlich gelesen und gebraucht werden können, auf daß wir wissen mögen, zu welcher Zeit und an welchen Orten, auch wie rein die Lehre des hl. Evangelii erhalten worden, sondern daß auch männiglich erinnert werden soll, daß unser christlicher Glaube weder auf die alte noch neue Kirchen oder Schullehren, sondern auf Gottes Wort gebauet und gegründet seyn müsse, soll er anders in den hohen Anfechtungen und schwerem Kampf des Gewissens bestehen und überwinden.

Daß aber sich Etliche beklagen und als unrecht strafen, daß solch hoch Werk, belangend Erhaltung reiner Lehr, auch Aussetzung und ausdrückliche Verdamnung falscher Lehr nicht in einem großen öffentlichen Synodo vorgenommen, wie vor dieser Zeit besonders in der ersten Kirchen geschehen, und weil solches verblieben und eingestellt, sie sich in öffentlichem Druck vernehmen lassen: Wenn gleich ungezweifelt die göttliche Wahrheit in vielgedachtem Buch der Koncordien begriffen, dennoch ein Christenmensch dasselbig mit unverletztem Gewissen nicht annehmen noch solchem beipflichten könne, weil solche durch dergleichen öffentlichen Synodum weder befohlen noch vor recht erkannt worden: wollen wir über das, so hie oben in der christlichen Chur, Fürsten und Stände, unserer gnädigsten und gnädigen Herren Vorrede vermeldet, solchen Leuten nicht mit unsern eigenen, sondern des hl. Augustini Worten antworten, welche also lauten (*contra duas epistolas Pelagianorum lib. 4. cap. ultimo*): *Quid est, quod dicunt Pelagiani a simplicibus Episcopis sine congregatione Synodi in locis suis sedentibus extortam esse subscriptionem? An vero congregatione Synodi opus erat, ut aperta perniciēs damnaretur, quasi nulla hæresis aliquando nisi Synodi congregatione damnata sit, cum potius rarissimæ inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis extiterit multæque sint atque incomparabiliter plures, quæ ubi extiterunt illic improbari damnarique meruerunt, atque inde per cæteras terras devitandæ innotescere potuerunt, verum istorum superbia hanc etiam gloriam captare intelligitur, ut propter illos Orientis et Occidentis Synodus congregetur. Orbem quippe Catholicum quoniam Domino eis resistente pervertere nequeunt, saltem commovere conantur, cum potius vigilantia et diligentia pastorali post factum illud competens sufficiensque iudicium ubicunque isti lupi apparuerint conterendi*

sint: sive ut sanentur ac mutantur, sive ut ab aliorum salute et integritate adiuvante pastore pastorum devitentur. Hactenus Augustinus.

So haben sich auch solche Leute zu erinnern, daß dieses Wort *Damnamus*, wir verdammen, nicht unser, sondern des Herrn Christi und des hl. Geists Wort, wie Marc. 18 geschrieben: Wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden. Welches die hl. Apostel nicht gemildert, sondern geschärft, und solches nicht allein wider die Lehr, sondern auch gegen den falschen Lehrern gebraucht haben, Gal. 1: Wann auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen anders, denn das wir euch gepredigt haben, der sei Anathema, d. i. verflucht. Und abermals: So Jemand den Herrn Jesum Christum nicht lieb hat, der sei Anathema, Maharam Motha. Deren Exempel die hl. Väter in der ersten Kirchen und ihren Concilien nachgefolgt, wie auch die Augsb. Konfession selbst, da schier bei allen Artikeln nicht allein falsche Lehr, sondern auch die Personen, so derselben anhangen, besonders aber falsche Lehrer mit offenbaren ausgedruckten Worten verdammt werden. Welches der Ursach so viel desto mehr dieser Zeit nöthig, wann ein offener Irrthum je länger je mehr sich ausbreitet und um sich frisset, daß wir der erschrecklichen Kästungen geschweigen, davor billig mit großem Ernst und Fleiß bei Verlust ihrer Seelen Seligkeit männiglich verwahrt werden soll.

Dies haben wir, christlicher Leser, dir zum Bericht nicht verhalten wollen und verhoffen demnach zu dem Allmächtigen, es sollen fromme Herzen dabei abnehmen und erkennen, wie wir das Licht in keinem Weg scheuen, daß wir auch von Herzen geneigt, so viel möglich und an uns, männiglich, der Lust und Liebe zu der göttlichen Wahrheit trägt, zu dienen und allen Zweifel zu benehmen, so sie durch die ausgesprengte Schriften wider das Buch der Konfessionen geschöpft haben möchten. Da aber Etlichen in einem oder mehr Artikeln durch diese kurze Erklärung noch nicht genug geschehen, er bieten wir uns nicht allein zu gründlichem ferneren Bericht, sondern auch, da wir ordentlicher und gebührender Weise erfordert, zu freundlicher und christlicher Unterredung, denn wie wir in obgesetzte Erklärung den wenigsten Zweifel nicht haben, als die nicht auf Menschenträum, sondern auf das klare Wort Gottes gegründet, die ein jeder einfältiger Christ nach Anleitung seines hl. Katechismi fassen kann, also verhoffen wir gänzlich, da solche Erklärung von unserem Gegentheil wohl eingenommen und in wahrer Furcht und Anrufung Gottes mit Fleiß erwogen, sie

sollen endlich daraus vermerken, daß unsere Lehr, Glaub und Bekenntniß nicht auf einen Sand, sondern auf einen festen Felsen gebaut, die alle Sturmwind und Anläufe des leidigen Satans unbeliegt ausstehen könne, dawider die Pforten der Hölle nichts vermögen werden.

Wir können aber hiemit keineswegs rathen, daß mittlerzeit, bis ein Synodus, Concilium oder Colloquium angestellt, ein fromm Herz in Zweifel stehen soll, bis sich alle Gelehrte in allen solchen Artikeln allerdings mit einander verglichen, denn solches mochte sich wohl noch lange Zeit verziehen und endlich gar nichts daraus werden, die weil geschrieben steht: Es müssen Rotten seyn in der Kirche, auf daß die, so rechtschaffen seyn, offenbar werden, 1 Cor. 11. Sie aber könnten mittlerzeit durch den Tod übereilet und aus dieser Welt abgefordert werden. Da dann ihr Glaub nicht auf ein Synodum, Concilium oder Colloquium, sondern allein auf das Wort Gottes gegründet und desselben ein jeder Christ gewiß seyn muß, soll er in Anfechtungen und besonders im letzten Stündlein bestehen. Welches wir nicht der Ursachen vermelden, als ob wir unserer Sachen Scheu trügen oder den wenigsten Zweifel an unserer Lehr und Bekenntniß hätten, sondern haben allein hiermit dem christlichen Leser dieses nothwendig Nachdenken machen wollen, wie gefährlich derer Feut Lehr und Bekenntniß und also auch ihr Glaub stehe, die nicht wollen, daß eine unreine falsche Lehr aus Gottes Wort verdammt werden soll, bis sie zuvor auf einem Synodo oder ordentlichen Concilio dafür erkannt worden (welches doch sie selbst mit vielen Sekten nicht gehalten, die sie ohne alle vorgehende solche Erkenntniß öffentlich in ihren Schriften verdammt haben), dergestalt wir wiederum in das weite Meer geführt und in gefährlichsten Zweifel und Ungewißheit unseres Glaubens gesetzt werden.

Stellen demnach solches zu Erkenntniß aller rechtgläubigen Christen und bezeugen darneben öffentlich, daß freundliche und christliche Unterredung gegen Jedermänniglich an uns nimmermehr erwinden soll, es sei privatim, in einem öffentlichen Synodo oder wie es jederzeit für nützlich und rathsam angesehen und verordnet werden möchte, inmaßen Dr. Luther sel. samt seinen getreuen Gehilfen gleich anfangs des wieder geoffenbarten Evangelii auch gethan, der sich keiner andern Ursachen halben auf ein frei christlich Concilium berufen und zur Rechenschaft seines Glaubens erboten; gleichwohl aber solches ungeachtet mittlerzeit, weil er seiner Lehr, Glauben und Bekenntniß aus Gottes Wort zum Besten versichert gewesen, was dem Wort Gottes zuwider,

ausdrücklich verworfen und verdammt; davor jedermänniglich bei Verlust der Seelen gewarnt und also niemand in einem Zweifel stecken lassen. Der allmächtige Gott und Vater unsers Herrn Jesu Christi verleihe seinen hl. Geist, daß wir in ihm einig seien und bleiben, Amen.

Ueber den ursprünglichen Leserkreis des Epheserbrieves.

Von

Adolf Kamphausen.

außerordentlichem Professor der Theologie in Bonn.

Mit vollem Rechte hat Friedrich Ritsch im Vorworte zu den von ihm herausgegebenen Vorlesungen Bleek's über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier (Berlin 1865, S. VII) darauf hingewiesen, daß man in der Frage über die ersten Leser des Epheserbrieves ohne eine Hypothese nun einmal nicht durchkomme und daß die betreffende Abhandlung Bleek's auch von denjenigen, welche seine Hypothese einigermassen modificirt wünschen möchten, als ein Meisterstück combinatorischer Kunst anerkannt werden müsse. Wie die Ansicht Bleek's, so kennen die Leser dieser Zeitschrift auch den hier kürzlich (1866, S. 131 ff.) mitgetheilten Versuch Laurent's, in dem Kol. 4, 16 erwähnten Laodicenerbriefe wieder unsern Epheserbrief nachzuweisen; da mich die Meinungen beider Gelehrten nicht vollständig befriedigt haben, so sei es mir erlaubt, die mir seit einigen Jahren wahrscheinlich gewordene Vermuthung, wonach Eph. 1, 1 ursprünglich *ἐν Αὐδοκείᾳ* zu lesen stand, hier zur prüfenden Vergleichung mit den bisherigen Meinungen vorzulegen.

In der Annahme, der Apostel habe für die Ortsbezeichnung im ersten Verse eine erst später mit dem Namen der jedesmaligen Gemeinde auszufüllende Lücke gelassen, stimmt Laurent mit Bleek überein. Weiß (Herzog's Realencyclopädie XIX, S. 482) nennt diese Lückenhypothese wunderbar, während Laurent dem Versuche von Weiß, der Adresse trotz ihrer „auffallend unvollständigen Form“ einen „unge-

zwungenen Sinn“ abzugewinnen ¹⁾, schwerlich das Lob der Ungezwungenheit zuerkennen wird. Ich finde die eine Annahme so unnatürlich wie die andere und betrachte überhaupt mit Meyer die Vorstellung, daß unser an einen örtlich bestimmten Leserkreis gerichteter Brief ein encyklistisches Schreiben sei, lediglich als eine Auskunft der Verlegenheit, die der jetzt in der Adresse liegenden Schwierigkeit ihren Ursprung verdankt, nicht aber dem Inhalt des Briefes selber. Uebrigens ist Bleek gegen Laurent und Weiß ²⁾ sehr im Vortheile, wenn er aus

¹⁾ Wenn Weiß behauptet, mit den Worten „an die Heiligen, die auch an Christum gläubig sind,“ würden „lediglich die Christen als die neutestamentlichen Glieder der wahren Theokratie im Unterschiede von der Heiligen den Alten Bundes bezeichnet“, so verstehe ich nicht, wie der Apostel dazu kommen sollte, seine natürlich in der Gegenwart lebenden christlichen Leser von den längst entschlafenen Heiligen des Alten Bundes hier in der Adresse zu unterscheiden. Es ließe sich ein solcher Gegensatz gegen die Heiligen des Alten Bundes wohl nur begreifen, wenn Paulus zur Zeit der Abfassung der drei zusammengehörigen Briefe, als er nach guter Ueberlieferung zu Rom gefangen saß, in dem damaligen, außerhalb des Christenthums stehenden Judenthume noch Heilige anerkannt hätte. Daran kann Weiß ja doch nicht denken, daß Paulus die Christen aus den Juden als Heilige des Alten Bundes bezeichnet habe!

²⁾ Weiß freilich, der (a. a. O. S. 721) wieder den von Paulus erwähnten Laodicenerbrief verloren glaubt, ist noch ungünstiger gestellt als Laurent, der den Apostel doch nur drei Briefe ziemlich gleichzeitig schreiben läßt, von denen zwei verwandten Inhalts waren, nicht aber vier Briefe und darunter vielleicht drei verwandten Inhalts. Nach der Hypothese von Weiß war das vierte oder eigentlich, da es der Zeit nach den drei anderen vorangegangen sein soll, das verlorene erste Schreiben „wahrscheinlich ein Brief, den Paulus in derselben Sache an die ebenso gefährdete Gemeinde zu Laodicea geschrieben und in dem er ähnlich wie hier [d. h. Kol. 4, 16] eine Mittheilung an die Gemeinde in Kolossä angeordnet hatte“. Wohl wie Ewald (Sendschreiben des Apostels Paulus, S. 466), der bekanntlich unsern Epheserbrief nicht für Paulinisch hält, läßt Weiß den verlorenen Laodicenerbrief einige Zeit vor Abfassung des Kolosserbriefes von dem Apostel abgeschickt sein; sehen wir aber von dem kurzen Zwischenraum ab, so dürfen wir sagen, daß nach Ewald der Apostel drei, nach Weiß dagegen vier Briefe gleichzeitig hat abgehen lassen. Will man nun durchaus dem Apostel zur Vereinfachung seiner Arbeit einen encyklistischen Brief zuschreiben, so könnte man denken, es hätte ihm näher gelegen, an die Laodicener und Kolosser zusammen nur einen Brief zu richten, als einen Kreis der verschiedenartigsten Gemeinden in unserem Epheserbrieft zusammenzufassen. Da jedoch Paulus nach Kol. 4, 16 die beiden, auch nach Weiß einander sehr nahe stehenden Gemeinden der Kolosser und Laodicener mit zwei besonderen Schreiben verwandten Inhalts, d. h. mit zwei sich gegenseitig ergänzenden und erläuternden und darum zur gegenseitigen Mittheilung bestimmten Briefen, bedacht hat, wie ist's da möglich, in unserem dem Kolosserbriefe

der Zahl der Gemeinden, für die das Rundschreiben bestimmt sei, die ephesinische ganz entschieden ausschließt; völlig unwiderleglich erscheint mir Bleek's Behauptung (Einleitung, S. 456; Vorlesungen, herausgeg. von Nitzsch, S. 184): „Die Christenheit zu Laodicea und die Gemeinde zu Ephesus waren nach ihrem Ursprunge, Alter, Bestande und ihrem Verhältnisse zu Paulus zu verschiedenartig, als daß sich darnach denken ließe, daß der Apostel könnte an sie ein gemeinsames Sendschreiben gerichtet haben, während er gleichzeitig an die Kolosser, denen die Laodicener jedenfalls viel näher standen, ein besonderes richtete.“

Da Kol. 4, 16 höchst wahrscheinlich von zwei gleichzeitig abgehenden Paulinischen Sendschreiben die Rede ist, welche sich die Gemeinde zu Kolossä und Laodicea gegenseitig zum Lesen mittheilen sollen, so macht der im vorhergehenden Verse an die Laodicener bestellte Gruß große Schwierigkeit. Steiger, der wie andere Ausleger des Kolosserbriefes (z. B. Bähr, Böhmer) in diesem Laodicenerbrief den als Rundschreiben betrachteten Epheserbrief erkennt, meint die Schwierigkeit durch die Bemerkung zu heben, daß der Laodicenerbrief nicht ausschließlich an die Laodicener gerichtet und daher ein anderweitiger, ausdrücklicher Gruß nicht überflüssig gewesen sei. Weit natürlicher erscheint mir die Annahme Bleek's, wonach Paulus bei Bestellung des Grußes noch gar nicht Willens war, an die Laodicener zu schreiben, und erst nachträglich die Worte *καὶ τὴν ἐκ Λαοδικίας, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀναγνώτε* in V. 16 eingeschaltet hat ¹⁾. Damit fallen die Bedenken, welche noch Weiß (a. a. O. S. 483) gegen das Finden unseres Epheserbriefes in Kol. 4, 16 vorgebracht hat, von selbst weg; auch wird durch die Abfassung desselben nach dem Kolosserbriefe, den die Laodicener ebenfalls lesen sollten, die allgemeine Haltung des sogenannten Epheserbriefes so befriedigend erklärt, daß diese der Hypothese vom Umlaufschreiben keineswegs bedarf. Es ist nun sehr bemerkenswerth, wie nahe Bleek, wenn ich so sagen darf, trotz seines Irrthums

so verwandten Epheserbriefe nicht jenes Schreiben an die Laodicener zu erblicken, sondern einen dritten Brief, der trotz der Verwandtschaft des Inhalts mit den beiden Kol. 4, 16 genannten Briefen an einen weiten Kreis verschiedener asiatischer Gemeinden gerichtet gewesen sei?

¹⁾ Denkbar wäre es übrigens auch, daß Paulus sich während des Schreibens von V. 16a. zur Abfassung eines besondern Briefes für Laodicea entschlossen und nun die zur Gleichstellung beider Gemeinden erforderlichen Worte V. 16b. alsbald hinzugefügt hätte.

der Wahrheit gekommen ist; indem er der Hülfs-hypothese vom Rundschreiben, die für ihn nur durch die Lückenhypothese nothwendig geworden ist, die allerengsten Schranken zieht, läßt er unsern Epheserbrief nur nach Laodicea und einigen benachbarten Orten des südwestlichen Phrygien gerichtet sein. Freilich ist der Brief für Laodicea und auch für Kolossä bestimmt, aber ein enchklisches Schreiben, wollte man darunter jedes für mehr als eine Gemeinde bestimmte Schreiben verstehen, wäre er doch nur in dem Sinne wie der Kolosserbrief, den Paulus ausdrücklich von zwei Gemeinden gelesen wissen will, oder allenfalls wie unser zweiter Korintherbrief, den der Apostel ausdrücklich mit an die Heiligen in ganz Asaja adressirt.

Betrachten wir nun aber die Lückentheorie, die wohl in Vieler Augen von vorneherein das Gepräge einer ganz modernen Vorstellung hat, so hält sie die nähere Prüfung durchaus nicht aus; sie muß den örtlich begrenzten Leserkreis zugeben und ist doch außer Stande, auf die unabweisliche Frage, warum Paulus in der Adresse Eph. 1, 1 die betreffenden Gemeinden oder den Gemeindenkreis nicht einfach genannt habe, eine irgend befriedigende Antwort zu geben. Laurent meint, Tychicus sei mit dem von Paulus eigenhändig unterfertigten Originale bei den betheiligten Gemeinden herumgereist, jede derselben habe sich eine Abschrift genommen und der Hauptort Ephesus habe das Original behalten. Man kann sich allerdings denken, wie die einzelnen Gemeinden dem Tychicus aufs Wort geglaubt haben würden, daß der Apostel gerade an sie geschrieben; wenn aber Laurent betont, Paulus habe nicht z. B. zwölf Copien ausfertigen können, um außer Ephesus noch ein Duzend Gemeinden mit seinem Briefe zu versehen, so hat das ebenfalls mit der Lückenhypothese nichts zu schaffen. Die kurze, wahrscheinlich (vgl. 2 Kor. 1, 1) in sehr wenige Worte zusammenzufassende Angabe des Gemeindekreises war übrigens meines Erachtens für die einzelnen Adressaten weit wichtiger als die ihnen ohnehin nicht verwehrte Möglichkeit, beim Abschreiben des Originals in der Ortsbezeichnung der Adresse die eigene Gemeinde zu nennen. Mehr zum Ziele trifft die Bemerkung Bleek's (Einleitung, S. 456), daß Paulus beim Schreiben des Briefes den Kreis von Lesern, denen Tychicus den Brief mittheilen sollte, „noch nicht örtlich genau bestimmen konnte oder wollte“. Allein dies ist schon darum eine geschichtlich schwer vollziehbare Vorstellung, weil der Apostel auf alle Fälle Laodicea sammt der Nachbarschaft nennen konnte. Die Absicht des Apostels, daß (Bleek's Vorlesungen, S. 183 f.) „außer den Christen

zu Laodicea auch noch irgend welche andere christliche Gemeinschaften den Brief als für sich geschrieben betrachten sollten“, war recht gut ohne die sonderbare Lücke zu erreichen. Auch dürfen wir annehmen, daß Paulus durch den Epaphras über die Verhältnisse in jenem Striche des südwestlichen Phrygien bei Abfassung seiner Briefe hinreichend unterrichtet war, so daß er selbst dann, wenn er dem Thykicus einigermaßen freie Hand lassen wollte, eine ungefähre und genau genug zutreffende Ortsangabe hätte machen können.

Gegen die Ansicht von „Marcion, Mill, Wetstein, Holzhausen, Käßiger u. A., als ob unser Brief eben nur für die Laodicener bestimmt gewesen wäre“, erhebt Bleek (Einleitung, S. 455) den doppelten Einwand, daß dann erstens unbegreiflich sei, wie sich im größten Theile der Kirche die Vorstellung hätte bilden können, daß der Brief für die Epheser geschrieben wäre, und daß zweitens die doch wahrscheinlich ursprüngliche Lücke in der Begrüßung 1, 1. dann unerklärt bleibe. Beide Bedenken halte ich nicht für unüberwindlich. Was zunächst den zweiten Punkt betrifft, so gebe ich den von Bleek vergeblich gemachten Versuch, die Lücke als eine ursprüngliche zu begreifen, einfach als einen unmöglich gelingenden ganz auf, indem ich behaupte, daß die Lücke nicht ursprünglich ist; ich habe also nur zu erklären, wie die Lücke, d. h. die Weglassung der Ortsbezeichnung, sich später bilden konnte. Bei der Unzulänglichkeit der äußeren Zeugnisse läßt sich die an sich einzig natürliche Annahme, daß Paulus ohne Lücke schrieb, nicht handgreiflich beweisen; ich muß aber Laurent gegen Bleek Recht geben in der Behauptung, daß Tertullian Marcionitische Handschriften kannte, die im ersten Verse die Ortsbestimmung *ἐν Λαοδικείᾳ* trugen. Die Frage, ob Tertullian in den Handschriften, die er für nicht gefälscht hielt, schon *ἐν Ἐφέσῳ* las oder ob er dort, was mir wahrscheinlicher ist, die bekanntlich für noch viel spätere Zeiten bezeugte Lücke hatte, ist für unsere Untersuchung ziemlich gleichgültig. Die angebliche Fälschung des Marcion, welche durch Bleek's künstliche Unterscheidung von Titel und Text wohl irrig auf den ersteren beschränkt wird, läßt sich schwerlich als eine bloße kritische Conjectur aus Kol. 4, 16 begreifen, sondern wird auf positiver geschichtlicher Kunde des Kleinasiaten beruhen, die ihm allerdings auch auf Grund von Kol. 4, 16 als eine solche erschienen sein mag, welche vor der von Tertullian als untrügliche kirchliche Ueberlieferung gepriesenen Ansicht entschieden den Vorzug verdiente. Wie Grotius mit Recht von Marcion's Behauptung sagt: *cur in ea re mentiretur,*

nihil erat causae, so dürfen wir auch behaupten, daß Marcion nicht durch bloße Combinationen kritischer Kunst zur Aenderung des ihm überlieferten Textes sich hätte bewegen lassen, daß er vielmehr *ἐν Ἀοδικῇ* im Texte alter Handschriften wirklich vorgefunden hat.

Um ferner begreiflich zu finden, „wie sich im größten Theile der Kirche die Vorstellung bilden konnte, daß der Brief für die Epheser geschrieben sei“, eignen wir uns vollständig die Argumentation an, welche Bleek (Einleitung, S. 458 f.; Vorlesungen, S. 185 f.) aufgestellt hat. Dieselbe läßt sich in folgende vier Punkte auseinanderlegen: 1) Schon sehr früh wurden in Ephesus Abschriften des Laodiceenerbriefes ohne Ortsbezeichnung genommen. 2) Nach des Apostels Tode begannen die Epheser, getrieben durch den Wunsch, einen für ihre Gemeinde bestimmten Paulusbrief zu besitzen, das Paulinische Schreiben als einen Epheserbrief anzusehen und als solchen in der Kirche zu verbreiten. 3) Die von der günstig gelegenen Hauptstadt Ephesus ausgehende falsche Tradition, welche sich in zahlreichen Abschriften mit der Ueberschrift *πρὸς Ἐφεσίου*, aber ohne Ortsbezeichnung, bis in die fernsten Kreise der christlichen Welt verbreitete, gewann wohl schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts das Uebergewicht, während man im östlichen Kleinasien wie in Pontus noch den richtigen Sachverhalt kannte. 4) Schließlich drang der herrschend gewordene Irrthum durch Einschlebung von *ἐν Ἐφέσῳ* in die Handschriften ein, welche jetzt, mit Ausnahme des Vaticanus und Sinaiticus, sämmtlich diese falsche Lesart haben. — Mir scheint, daß Bleek, der mit Recht bewußte Fälschung ausschließt, den Gang, welchen in einer unkritischen Zeit der Irrthum bis zu seiner Vollendung genommen, trefflich gezeichnet hat, sowie daß ich, indem ich den ersten Punkt etwas abweichend von Bleek fasse, dafür den dritten Punkt, auf welchen das Hauptgewicht fällt, mit noch größerer Wahrscheinlichkeit hinstellen kann.

Der erste Punkt wird gestützt durch die übrigens nicht unentbehrliche Hülfs-hypothese, daß Thychicus mit den drei Briefen von Rom über Ephesus reiste; selbst bei der im Jahre 1829 aufgetommenen und neuerdings meiner Ueberzeugung nach mit Unrecht vielfach vorgezogenen Annahme Cäsarea's als des Ausgangsortes läßt sich die Seereise nach Ephesus mit Wahrscheinlichkeit annehmen. Jedenfalls ist die Annahme höchst wahrscheinlich, daß Thychicus den christlichen Freunden in Ephesus, die sich für alles von Paulus Ausgehende sehr interessirten, die Briefe des Apostels im Original oder in Abschriften (solche waren ja in wenigen Stunden zu beschaffen) mitgetheilt hat, und

ebenso natürlich nehmen wir an, daß der Laodicenerbrief als der für die allgemeine Erbauung vorzugsweise geeignete Brief damals und auch späterhin in Ephesus fleißig abgeschrieben worden ist. Ich finde nun keine sonderliche Schwierigkeit in der Annahme, daß man bei den ersten Abschriften des Laodicenerbriefes die für Ephesus störende Ortsbezeichnung wegließ; ganz dasselbe geschah theilweise beim Römerbriefe (vgl. Meyer über die Lesart in Röm. 1, 7). Ob man anfangs an der betreffenden Stelle von Eph. 1, 1 einen später bald schwindenden leeren Raum ließ, um diplomatisch genau die Lücke anzuzeigen, ist eine müßige Frage. Man machte die Abschriften zu erbaulichen Zwecken, gerade wie sich jetzt eifrige Gemeindeglieder Predigten beliebter Geistlichen wohl einmal abschreiben, und handelte nach dem Grundsatz, den später Tertullian ausspricht: *Nihil de titulis interest, quum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam.* Eine Fälschung kam den ephesinischen Christen nicht in den Sinn, da sie ja keine andere Ortsbezeichnung in den Text setzten; dagegen werden sie wohl nicht minder als spätere Ausleger gefunden haben, daß der erste Vers auch ohne Ortsbezeichnung irgend einen Sinn gebe.

Was ferner den zweiten von Bleek angegebenen Punkt betrifft, so reichten ohne Zweifel wenige Jahrzehnte nach des Apostels Tode vollkommen aus, um den Irrthum in der ephesinischen Kirche zu erzeugen, der sich dann in der Folgezeit immer mehr befestigte. Die Hauptschwierigkeit bietet wohl der dritte Punkt, d. h. die Frage, wie es möglich war, daß die von Laodicea aus verbreiteten Handschriften mit der richtigen Ortsbezeichnung den von Ephesus aus verbreiteten lückenhaften Texten gegenüber nicht durchdringen konnten. Da möchte ich nun betonen, daß die Epheser, falls überhaupt die Ansprüche der Binnenstadt neben den überallhin bekannt gewordenen Ansprüchen der einflußreichen ephesinischen Gemeinde entfernteren christlichen Kreisen zur Kunde kamen, jedesmal einen sehr schwer wiegenden Vortheil auf ihrer Seite hatten, nämlich den Schein der Unparteilichkeit. Während die Epheser sich für ihr Besitzrecht lediglich auf die Ueberlieferung stützten und in ihrem Briefe keine Ortsbezeichnung hatten, stand im Texte der Laodicener geradezu *ἐν Λαοδικείᾳ*, was denn doch leicht als Fälschung erschien. Dazu kam nun später noch, daß der Ketzer Marcion die richtige Lesart und Ansicht durch seine Vertretung derselben in Verruf brachte. So darf es uns denn nicht wundern, daß in Zeiten, wo der Sinn für Fragen der historischen Kritik sehr schwach war, d. h. meistens ganz fehlte, nicht nach innern Gründen, sondern nach

äußeren scheinbaren Autoritäten und wirklichen Majoritäten die Sache allmählich sich zu Gunsten der Epheser im öffentlichen Urtheile der Kirche feststellte, ohne daß wir von ernstlichem Streite über die ganze Angelegenheit irgend etwas zu hören bekommen und ohne daß eine einzige Handschrift die ursprüngliche Textgestalt des ersten Verses bis auf unsere Tage gerettet hat. Wir müssen zufrieden sein, daß wir wenigstens noch deutliche urkundliche Zeugen gegen die Ursprünglichkeit des ἐν Ἐφέσῳ besitzen, welches wahrscheinlich vereinzelt schon im zweiten Jahrhundert, nach Tertullian's Zeit aber wohl immer unaufhaltsamer in den die Ortsbestimmung geradezu herausfordernden Text eingedrungen ist.

Indem ich meine Ansicht, die ich natürlich als eine Hypothese, ja, wenn man will, als ein Gewebe von Hypothesen ansehe, dem Urtheile der Sachkundigen hiermit unterwerfe, habe ich deß kein Bedenken, daß diese geringe, aber meines Erachtens folgerichtige Weiterbildung von Bleek's Ansicht wohl vielfach noch bedenklicher angesehen werden wird als die Meinung von Bleek selbst; es kommt aber in dieser Frage nur darauf an, daß man sich für die verhältnißmäßig wahrscheinlichste Hypothese entscheidet. Bei aller Achtung vor dem hochverdienten Meher, der den enchyklischen Charakter vortrefflich bestreitet, um schließlich unser Schreiben wieder zum reinen Epheserbriefe zu machen, kann ich es noch nicht an der Zeit finden, daß man sich auf das non liquet zurückzieht. Da es wohl sehr vielen heutigen Lesern des Briefes feststeht, daß er entweder nicht von Paulus oder aber nicht an die Epheser geschrieben ist, so darf die an der Authentie des Schreibens festhaltende Schriftforschung sich nicht eher beruhigen, als bis eine in sich widerspruchsfreie, glaubhafte Hypothese zu allgemeinerer Anerkennung gelangt ist. Hoffentlich geben die vorstehenden Blätter wie die früheren von Laurent dazu weitere Anregung.



Anzeige neuer Schriften.

Biblische Theologie.

Die Lieder in den historischen Büchern des Alten Testaments neu übersetzt und erläutert. Für gebildete Verehrer der heiligen Schrift. Von Dr. Karl Heinrich Sack, R. Pr. Oberkonsistorialrath und Professor a. D., Mitglied u. s. w. Barmen, Langewiesche, 1864. XV und 167 S. in 8.

Ausgewählte Psalmen metrisch nachgebildet. Von Dr. Karl Heinrich Sack. Neuwied 1863, Heuser'sche Buchhandlung. VI und 56 S. in 12.

Ein ehrwürdiger Veteran unter den Theologen spendet hier „den gebildeten Verehrern der heiligen Schrift“ einige Gaben, welche ein erfreuliches Zeugniß von der Theilnahme ablegen, die derselbe noch jetzt den literarischen Bewegungen auf wissenschaftlichem Gebiete bezeugt. Denn die ausführliche Einleitung zur ersten Schrift wendet sich trotz populärer Sprache ebenso auch an die Gelehrten wie an die Laien. Sie erörtert die Frage von dem Verhältnisse zwischen der natürlich poetischen und der göttlichen Inspiration der Psalmenmacher in ausführlicher Weise. Diese Abhandlung verdient schon deshalb Beachtung, weil sein aus der „Apologetik“ wohlbekannter Standpunkt ihm die Fühlung mit den beiden großen Heerlagern der alttestamentlichen Wissenschaft möglich macht. Im Princip das Recht der isagogischen Kritik anerkennend, steht er doch hinsichtlich der positiven Annahmen ganz auf dem „conservativen“ oder dem Traditionsstandpunkte. Gleichwohl verräth er so weit seine frühere Anlehnung an Schleiermacher, daß er, wie kaum ein anderer der positiveren alttestamentlichen Theologen, zum energischen Versuche einer eingehenden Verständigung lockt, ohne daß wir indeß den tiefen Gegensatz der alten deductiven (dogmatisirenden) und der neuen inductiven (realistischen) Methode verkennen wollten. Hier können wir nur bemerken, daß der Verfasser, um freiere Hand zu haben, der Gegenpartei gar zu gern die Leugnung alles und jeden supranaturalen Gesichtspunktes vorwirft, während er doch im Detail überaus häufig bei seinen Gegnern auf mehr vermittelnde Darstellungen trifft, z. B. beim Durchgange durchs rothe Meer — eine Frage, die er zu Exod. 15, sehr genau beleuchtet. S. 43 ff. Es mag wohl im populären Zwecke des Buches liegen, daß zwischen den letzten Prämissen seiner Schlussketten und den Conclusionen fast immer ein sehr weiter Weg liegt, dessen meist unübersteigliche Hindernisse der Leser stilschweigend zu übersiegen ersucht wird. So schließt er aus der Annahme einer „wirklichen Offenbarung“ in Israel, daß (S. 9) die, welche poetischen Genius haben, durch Betrachtung des göttlichen Wortes (dieser Anlaß müßte aus dem Liede selbst nachgewiesen werden, die bloße Voraussetzung hilft nichts!) von Zeit zu Zeit sich vom Geiste des Herrn (unmittelbar? warum nicht auch durch persönliche Erlebnisse? durch theokratische Ereignisse? durch die Anschauung der segensvollen Regierung eines Königs?)

lebenbig und bestimmt angeregt fühlen, zu dichten, und somit (?) wissen sie sich inspirirt vom Geiste Gottes, einem andern als dem ihrigen. Einem andern? Wo ist das gesagt? Die einzige Stelle, welche von diesem poetischen Selbstbewußtsein etwas kund giebt, Ps. 45,2, führt auf das Gegentheil, und aus der Genauigkeit, mit der die Dichter rein prophetische Sprüche, die sie aufnehmen, als solche bezeichnen, folgt das Gleiche. Der Verfasser geht aber weiter und setzt als „den Anfang eines so entstehenden Gedichts das Bewußtsein eines Berufs vom Geiste des Herrn, dem der Sänger zu gehorchen habe“. Und weiterhin wird die weitaus größte Zahl der Psalmen auf eine solche Inspiration zurückgeführt. Dies ein Beispiel, aus dem Centrum seiner einleitenden Abhandlung herausgegriffen, mag genügen, um unsere obige Behauptung zu illustriren. — Natürlich wird die unbedingte Echtheit aller jener Lieder angenommen. In der Erklärung begegnen wir manchen befremdlichen Sätzen. Es gilt ihm als Weissagung, daß Jakob gewiß war, seine Söhne und Enkel würden seine Voraussicht zu verwirklichen Willens sein (S. 23). S. 31 schreibt er: „Wäre Jakob ein Kriegsfürst nach Art der Weltvölker gewesen, er hätte den Frevel (Ruben's) schon längst vergessen.“ Wie? ein Semite sollte dergleichen vergessen? Man könnte viel eher sagen: Wäre Jakob wahrhaft fromm gewesen, er hätte diese Jugendstunde längst mit versöhnlichem Geiste verziehen. Wird David dadurch ein „Kriegsfürst nach Art der Weltvölker“, daß er einen ähnlichen, viel ärgeren Frevel Absalom's verzeiht? — Ein „gelehrter“ Zusatz findet sich zu 4 Mos. 32, wo sich der Autor mit den Ergebnissen der Untersuchung Kampfhäuser's auseinanderzusetzen sucht. — Wenn auch manche schöne und geistvolle Bemerkung sich im Buche findet und die Erklärung dem Laien vielfach von Nutzen sein kann, wenn auch Alles, was der Verfasser sagt, einen milden, versöhnlichen Sinn zeigt, so könnten wir doch den rechten Gewinn solcher Arbeit nur dann höher anschlagen, wenn sie weniger dazu beitrüge, irrige, von der besonnenen Kritik fast einstimmig beseitigte Meinungen zu verbreiten. —

Das andere Schriftchen, eine leichtere Gabe, redet im Vorworte sehr einflüchtigsvoll über die Umbichtung der Psalmen in modernen, gereimten Versmaßen. Ein solches Unternehmen, meinen wir, bedingt eine sehr freie Stellung des Umbichtenden zu seiner Vorlage. Und daraus geht die Pflicht hervor, wenn einmal vom Wortlaut abgesehen wird, den Gedankengang des Liedes möglichst genau zu reproduciren, — oder man nimmt die Psalmen noch mehr als freie Motive und dichtet ihre christliche Verklärung mit hinein. Die vorliegenden 28 Lieder folgen indeß weder der einen noch der andern Norm. So glücklich manche Wendung, so tritt noch zu sehr das Desultorische des Originals hervor. Doch sind solche Verstöße selten wie Ps. 19, wo die Vergleichung des Gesetzes mit „Honig und Honigseim“ in die Verse gekleidet wird: „Sie [die Gesetze] können etwas [!] Süßes reichen, das ird'schem Honig ganz [!] gebricht“, oder solche unglückliche Gleichnisse: „erfrischend ihres Glaubens Dom“. Für die ganz freie Einschaltung: „Geheilt wird unsrer Seelen Schade, wenn sein Gebot belebt die Brust“ (19, 10), hätte sich nach Ausdruck und Inhalt leicht etwas Besseres finden lassen. — Dagegen sind andere Lieder recht gelungen, z. B. Ps. 42. 43. 71. 53 und erfüllen den Zweck des Autors in wahrhaft schöner Weise.

Die Psalmen der alten Hebräer in neuer Gestalt und Anschauung.

Oder 2c. 2c. Von Dr. G. H. G. Jahr, Ritter 2c. Neuwied 1864.

Verlag von van der Beeck. XII und 221 S. in kl. 8.

Das Buch Hiob. Eine dramatische Erzählung aus den ältesten Zeiten der menschlichen Bildungsgeschichte, in neu berichtigter, selbstverständlicher [?] und metrischer Uebersetzung. Von Dr. Jahr, Ritter 2c. Neuwied 1864. XIV und 98 S. in kl. 8.

Aus der Vorrede des ersten Werkes erfahren wir, daß der Verfasser sich mannigfache und weitgehende Ziele gesteckt hat. Die Gleichgültigkeit der Gebildeten gegen die Psalmen könne nur in der fremden Form ihren Grund haben; wörtlich übersetzt und in die gangbarsten lyrischen Formen des Volkes übertragen, würden sie „auch von der großen Menge mit wahrer Theilnahme und eigenem Mitgeföhle gelesen“ werden. Es sei dies eine „Wille, welche mit Sehnsucht [!] auf ihre Ergänzung warte“. Er verspricht streng wissenschaftliche und interessante (sic) Anordnung des Stoffes, höchst faßliche, den Wortlaut des deutschen Bibeltextes erläuternde, klare Diction und „Streben nach bestmöglicher Sinngetreueit“. Er will Alles so anschaulich und lebendig darstellen, „als wenn heute erst ein deutscher Dichter in der Sprache unserer Zeit sein Herz über dieselben Gegenstände in der Denkweise der alten Israeliten ergossen hätte“. Ihm schwebten die verschiedenen theologischen Auslegungen vor und er hielt es, um die Heiligkeit des Ueberlieferten nicht zu verletzen, für seine Pflicht, Alles so zu geben, daß Jeder in der Uebersetzung eben das finde, was er im Grundtexte gewährte. — Daß jenes hohe Ideal und diese Accommodation nicht gleichzeitig zu erreichen seien, versteht sich von selbst; auch der Verfasser entgeht nicht den Klippen, an denen solche Uebersetzungen in moderne Formen zu scheitern pflegen. Gleichwohl gestehen wir dem Verfasser, der es mit der „Sinngetreueit“ nicht zu penibel nimmt und oft genug Verstheile ausläßt, eine große Formgewandtheit zu. Da er genöthigt ist, mehrere Verse zu einer Strophe zusammenzufügen, so hat uns die innere Einheit und gefällige Rundung solcher Strophen oft nicht wenig überrascht. Sehen wir vom Exegetischen ab, das eben nicht zu häufig das genauere Studium solcher classischer Werke verräth wie des Hupfeld'schen Commentars, mehr der „Rabbiner“, so leidet die Sprache im Einzelnen doch an recht übelen Härten. Der Verfasser ist ein großer Freund von starken Elisionen; „müß“ kommt häufig vor, „Feirer“, „Bunds“, „Barbarn“ und Aehnliches. Nicht selten beginnt er Jambische Verszeilen mit reinen Trochäen. Besonders edel klingt es nicht, wenn Ps. 2 beginnt: „Was toben die Verkehrten in leerem Geschnauf?“ oder Ps. 60: „Gott, der du uns zerstreut, zerschmissen.“ — Der Eintheilung und Gruppierung der Psalmen widmet er besondern Fleiß. Es klingt echt jüdisch, wenn er in dem Messias nur den künftigen „Mäher und Befreier“ sieht und demnach Ps. 149. 110. 2 auf denselben bezieht (nicht 122, wie im Anhang verdruckt ist); die direct-messianische Beziehung von 22. 69. 45. 72. 89. wird von ihm scharf abgefertigt; von dem Stande der ganzen Frage bei den christlichen Exegeten zeigt er kaum eine Spur von Kenntniß. Luther wird nach „gelehrten Rabbinern“ berichtet.

Das Buch Hiob, das „sich mit seinem Ursprunge ohne Widerrede [!] ins

allergraueste Alterthum verliert“, dabei eins der ältesten dramatischen Werke, hat leider noch nicht „im wissenschaftlichen Unterrichte der Jugend aller Religionen denselben Platz eingenommen, den die Tragödien der Griechen schon lange mit vollem Rechte inne haben“. Der Verfasser will sich weniger an den buchstäblichen Wortlaut des Grundtextes als an den wahren eigentlichen Sinn desselben halten und diesen scharf und selbstverständlich (der Verfasser meint verständlich durch sich selbst, ohne Noten) wiedergeben. Die Kritik würde hier hinsichtlich der Exegese recht Vieles zu erinnern haben, ohne dem Werthe der Diction das gebührende Verdienst zu verkleinern. Daß er nicht in die Stelle 19, 25 die „Auferstehung des Fleisches“ hinein übersetzt, ist nur zu loben, zumal er der freien Dichtung das Recht, diese Stelle mit jener Idee zu verknüpfen, unverkürzt lassen will. Denn es ist und bleibt Thorheit, diese falsche Erklärung als biblische Anschauung hinzustellen, zumal Exegeten wie Bleek und selbst Hävernick dieselbe entschieden leugneten. — Ein Anhang bringt „davidische, altisraelitische Gesänge“, z. B. den Segen Jakob's, das Lied Moise's u. s. w. Wie dünnstig des Verfassers exegetische Kenntnisse sind, zeigt sich in der Anmerkung zu Gen. 49, 10: „hier übersetzen Einige das Wort „Silo“ durch „Held“ und beziehen dies auf den Messias“ — gleich als wenn es andere Erklärungen nicht gäbe oder als wenn dies die Hauptdifferenz wäre! Er selbst übersetzt: „bis Ruhe kommt“. Ueber die Echtheit hat er kein Wort. — So anerkenntswerth es ist, daß der Verfasser sich mit diesen Studien beschäftigt, und so bescheiden die äußere Ausstattung seiner Bücher ist, so würde es kein Verrath am deutschen Publicum gewesen sein, wenn er dasselbe mit diesen Früchten unbeschenkt gelassen hätte.

Greifswald.

L. Diefel.

Die Salomonischen Schriften kurz ausgelegt für heilsbegierige aufmerksame Bibelleser von J. Dietrich, evangelisch-lutherischem Pastor in Jabel. Neu-Kuppin, Alfred Dehmitze, 1865. 242 S.

Da solche ganz populäre Auslegungen den Wust der Tradition meist als etwas unantastbar Heiliges zu vertheidigen pflegen, so ist es anzuerkennen, daß der Verfasser die Meinungen, daß die Salomonischen Sprüche nur nach der Art Salomo's gedichtet seien oder daß Koheleth von einem Späteren als Salomo herrühre, wenigstens als möglich und für das Verständniß als unerheblich bezeichnet, nicht als „ungläubig“, daß er ferner nicht die Luther'sche, sondern die genaue Uebersetzung des Urtextes in die Erklärung verwebt, daß er endlich in der Auslegung keineswegs zu stark christianisirt, vielmehr die Verschiedenheit der Testamente ausdrücklich betont und zwischen dem Originalsinn und der erbaulichen Anwendung unterscheidet, — um so mehr, als er doch für christliche Leser schreibt. Dieses Maßhalten zeigt sich besonders bei den Sprüchen, wo er selbst in Kap. 8 nicht die ganze Christologie wiederfindet, obgleich es von Christo ge- weissagt sein soll. Am schwächsten ist die Erklärung des Hohenliedes. Und wenn er S. 209 schreibt: „Verflucht ist, wer nicht den Herrn Jesum liebt (1 Cor. 16, 22), denn er ist ein treulosser Schuft und hat seiner Menschheit vergessen, er lebt nur ein Hunde- und Sauleben“, — so verräth er eine etwas unentwickelte Vorstellung von Popularität.

Greifswald.

L. Diefel.

An essay on the authenticity of the Book of Daniel, by the Rev. J. M. Fuller, M. A. Cambridge 1864. XII and 353 pp.

Der Verfasser will der „Zündel“ Englands werden (preface, p. VIII), dessen Untersuchungen über das Buch Daniel den Lesern bekannt sind, und daß er sein bescheidenes Ziel erreicht, daß er reichlich so viel geleistet habe wie dieser, wird ihm Niemand abstreiten. Mit großer Ausführlichkeit weist er die äußeren Einwürfe gegen die Echtheit zurück (Stellung im Kanon, Schweigen Sirach's und die Besonderheit der Sprache) und geht dann auf die inneren Gegengründe über, welche sich auf die historischen Ungenauigkeiten, auf die Wunder, auf den Inhalt und die Art der Prophetie beziehen. Wie das erste Kapitel zeigte, daß Daniel keine mythische Person, vielmehr gerade im Exil recht befähigt gewesen sei, jene Weissagungen zu concipiren, so sammelt das Schlußkapitel noch alle günstigen Instanzen für die Echtheit aus 1 Makk., aus der LXX, aus Baruch, Josephus, dem „Neuen Testament und der Kirche“. So wenig Neues der Verfasser in die Waagschale wirft und so wenig daher sein Bemühen für erfolgreich anzusehen ist, so dürfen wir doch mit vollem Recht den großen Fleiß des Autors anerkennen, der zugleich die deutsche Literatur in sehr bedeutendem Umfange benutzt hat. Schon dies ist ein Gewinn, sofern die Folge davon ein viel größeres wirkliches Verstehen der Theologensprache Deutschlands ist. Denn was dem Engländer das Verständniß derselben erschwert, liegt viel weniger in der Unklarheit der deutschen Schriftsteller als in dem eigenthümlich fein ausgearbeiteten Begriffsmaterial, dessen die Gelehrtensprache als eines historisch gewordenen und jedem deutschen Theologen leicht verständlichen Vorstellungskreises sich bedient. Und eben dieses Begriffsmaterial wird mehr und mehr auch jenseits des Kanals verstanden. — Einen wesentlichen Erfolg in der wissenschaftlichen Streitfrage können wir freilich dieser Arbeit nicht prognosticiren. Die Methode und Beweisführung scheinen oft sehr gründlich zu sein, wie in der Frage nach dem Abschluß des Kanons, wenn nur nicht empfindliche Lücken die Schlußketten zerstörten. So vermißt man den Beweis für die Behauptung, daß der Prolog des Siraciden den Kanon als ein völlig abgeschlossenes Ganzes kennt, und dieser Mangel entkräftet die ganze Argumentation. Wie ganz anders redet doch Josephus! Und seine Annahme (p. 37), man sei von Moses bis Josephus höchst vorsichtig verfahren in Sammlung und Kanonisation heiliger Schriften, läßt einen etwas antediluvianischen Begriff von Kanonbildung durchblicken, der übrigens beim Verfasser überrascht. Und wer mag ihm glauben, wenn er sagt, das Buch Daniel stehe seiner „Subjectivität“ wegen unter den Ketubim am richtigen Platze, ja noch genauer, zwischen Poesie und Prosa, zwischen den Megilloth und der Chronik, weil „Gebet und Weissagung“ es mehr mit jenen Büchern, die geschichtlichen Theile mehr mit diesem verbinden? So dankenswerth auch seine genaue Uebersicht über die Magierfrage ist, so wird dadurch der Bericht des Buches, daß Daniel Haupt derselben geworden, um nichts glaublicher. Und statt der etwas allgemeinen Untersuchung über die Wundertheorien hätte er mehr Frucht geschafft, wenn er genaue Kriterien geliefert hätte, mit denen sich apokryphische und wahre Wunder unterscheiden ließen. Denn diese Scheidung fordert noch viel stärker das religiöse als das wissenschaftliche Interesse, und es ist ganz irrig, wenn man die Frage dadurch gelöst zu haben meint, daß man

sich auf rein religiösen Boden stellt. Müssen wir es loben, daß er die Andeutungen von Nebukadnezar's Hyanthropie, die man bei Verofus, Abydenus und sonst hat finden wollen, als unhaltbar verwirft, so ist sein eigener Recurs auf die Lückenhaftigkeit der Historiker und auf die Allmacht Gottes doch deshalb so nichtig, weil er jeder Wunderfrage damit auch Thür und Thor öffnet. Was er über die Prophetie Daniel's sagt, hat wohl längst Bleek genügend beantwortet. Es bleibt eben der Unterschied in der Forschung, daß den Herren Apologeten das Organ, wirklich Unglaubliches, echt Sagenhaftes in Geschichtserzählungen wahrzunehmen, gänzlich verflümmert, sobald die Tradition ein Buch in den Umkreis des Kanons gestellt hat, während dasselbe plötzlich höchst empfindlich wird, sobald es sich um die Kritik sogenannter „apokryphischer“ Bücher handelt.

Greifswald.

L. Diefel.

Eduard Reuß, die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments. Vierte Ausgabe. Braunschweig, bei Schwetschke und Sohn, 1864. gr. 8. XVI und 626 S.

Innerhalb vier Jahre (die dritte Auflage ist vom Jahre 1859) ist eine neue Ausgabe dieses Werkes nöthig geworden, Beweis genug, daß seine Verdienste allgemein anerkannt sind und von uns nicht erst noch hervorgehoben zu werden brauchen. Referent bezeugt nur, daß der ausgezeichnete Tact im Urtheil und die immer frische und geistvolle Weise der Darstellung, die in dem Buche herrschen, auch die Lectüre dieser vierten Ausgabe ihm zu einem Genusse gemacht haben, der das Studium der denselben Stoff behandelnden Schriften sonst nicht zu begleiten pflegt. Eben deßhalb will er auch mit dem Verfasser sich nicht in eine Verhandlung darüber einlassen, ob die fünf parallelen Bücher, in welche derselbe alles das bringt, was ihm zur Geschichte des Neuen Testaments zu gehören scheint, einerseits wirklich in ihrem Werthe einander coordinirt sind und andererseits ungezwungen zu dem einheitlichen Ganzen einer theologischen Disciplin zusammengehen. Referent glaubt nicht, daß der Ort, welcher sich bei der Entfaltung des Begriffes der Theologie für eine Geschichte der neutestamentlichen Schriften innerhalb des Systems der theologischen Disciplinen ergibt, in seinem Umfange zu der Gestalt passen würde, welche sie in diesem Buche hat. Aber der Verfasser scheint sich darum auch nicht zu kümmern, da er erst (§. 2) die Aufgabe seines Buches aus einer ungefähren Bezeichnung des Begriffes der neutestamentlichen Schriften und dem Begriff „Geschichte“ zusammensetzt und die der Lösung dieser Aufgabe gewidmete Thätigkeit dann erst (§. 4) als eine solche beschreibt, die zu verschiedenen theologischen Disciplinen in einem mehr oder weniger integrierenden Verhältnisse stehe, und endlich (§. 6) den mannichfaltigen Nutzen anpreist, den dieselbe der Exegese, Dogmatik und Historie im Besonderen und der Theologie überhaupt im Allgemeinen bringe. Ebenso wenig bietet diese neue Auflage Anlaß zu Verhandlungen über die einzelnen Ergebnisse der Forschung des Verfassers, da sie durchgängig mit der dritten Auflage übereinstimmt. Im ersten, vierten und fünften Buche ist nichts Wesentliches hinzugekommen außer Literaturnachträgen; im dritten ist namentlich das Verzeichniß der gedruckten Ausgaben des Neuen Testaments gewachsen, eine Frucht besonderer Studien des Verfassers, im zweiten endlich ist das meiste neue Material und zwar in den Noten zerstreut, während der Text nur in dem Urtheile über das

Muratorische Fragment eine wesentliche Wandlung erfahren hat. Uebrigens soll diese Bemerkung kein Tadel, sondern ein besonderes Lob sein, denn wenn ein so rastloser Forscher wie Reuß so wenig zu ändern gefunden hat, so ist dies das beste Zeichen der maßvollen Umsicht und Besonnenheit seines kritischen Urtheils. Durch weise Zurückhaltung ist in dasselbe eine Stetigkeit gekommen, die man den heutigen Vertretern der vorzugsweise sogenannten neutestamentlichen Kritik einst gewiß nicht gerade nachrühmen wird.

Einige Druckfehler, wie S. 8 Ribet † 1851 für 1651, $\overline{\text{p}}_{78}$ für $\overline{\text{p}}_{75}$ S. 30, sind erst in dieser Auflage eingedrungen, \acute{o} für \ddot{o} S. 375 steht schon in der dritten Auflage.

Zu verwundern ist, daß der sonst so vollständige Sammlerfleiß des Verfassers manches Bekannte übergangen hat, z. B. S. 36 unter den neutestamentlichen Lexicis die neue Bearbeitung der Wilke'schen clavis durch Grimm, das Wörterbuch von Schirlitz, S. 37 die Grammatik des Neuen Testaments von Buttmann, S. 75 unter den Commentaren über den Galaterbrief den von Wieseler. Den S. 397 beschriebenen cod. Sin. hätte er S. 97 den codd. B C D, und wenn S. 375, dann sicherlich auch S. 105 dem cod. B als Zeugen beizählen sollen. S. 112 fehlt Smith, the voyage and shipwreck of St. Paul, S. 138 die Monographie von Jeszschwiz über den descensus ad inferos. S. 271 wäre vielleicht zu erwähnen gewesen, daß das Ardâi-Virâf-nâme der Parsen eine bloße Uebersetzung des ἀραπαριστὸν Ἰησοῦα ins Persische nach Inhalt und Form ist (s. Spiegel, die traditionelle Literatur der Parsen, S. 120).

Göttingen.

L. Klostermann.

Die römischen Statthalter in Syrien und Judäa von 69 vor Christo bis 69 nach Christo. Ein Beitrag aus der Profangeschichte zur Exegese des Neuen Testaments von Dr. Hermann Gerlach, Licentiat und Privatdocent der Theologie an der Kgl. Friedrich-Wilhelms-Universität. Berlin, Schlawitz, 1865. 91 S.

Le recensement de Quirinius en Judée, par Henri Lutteroth. Paris, Ch. Meyrucis, éditeur, Friedrich Klincksieck, 1865. 134 p.

Ein Arbeitsfeld der historischen Theologie, das noch vor zwanzig Jahren der sel. Schneckenburger in einer Semestervorlesung bewältigen konnte, die neutestamentliche Zeitgeschichte, ist durch das fast ausschließlich den „Tagen seines Fleisches“ sich zuwendende religiöse Interesse der Gegenwart zu einer Bedeutung gelangt, welche seine monographische Parcellirung dringend anrath. Erfreuliche Proben einer solchen bieten uns die vorgenannten Schriften, deren zweite dem Recensenten zu seiner Ueberraschung als Ehrengeschenk des Verfassers aus Paris zugekommen ist. Der theologische Werth der ersten gipfelt natürlich in der Behandlung des Problems, welches die Specialaufgabe der zweiten ist, ein Grund, welcher die Zusammennahme beider Schriften in eine Besprechung rechtfertigen dürfte. Während nun Gerlach die alte crux der Schätzung des Quirinus oder, wie beide Autoren schreiben zu müssen glauben, Quirinius zur Zeit der Geburt Jesu mit der neuerdings von den Philo-

Iogen A. W. Zumpt, Bergmann und Mommsen, von den beiden letzteren nach dem Vorgang Canelmente's hauptsächlich auf Grund einer verflümmelten römischen Grabchrift, behaupteten zweimaligen Statthaltertschaft des Genannten in Syrien zu beseitigen sucht, deren erste wenige Zeit vor dem vor das Passah 4 vor Christo fallenden Tod Herodes' des Großen die Statthaltertschaft des Varus, welcher doch wegen der die Provinzverwaltung auf eine Dauer von fünf Jahren einschränkenden Verordnung des Augustus bei Dio Cassius 53, 23 nicht zwölf Jahre lang Statthalter von Syrien gewesen sein könne, unterbrochen haben oder, was Gerlach als wahrscheinlicher vorkommt, neben dieser hergegangen sein müsse, wie denn Josephus (Antiqq. XVI, 9, 1. 2) auch von mehreren gleichzeitigen *ἡγεμόνες* in Syrien rede, stellt Henri Lutteroth (Heinrich Lutteroth?) seiner Schrift das Original und die französische Uebersetzung von Luc. 1, 80—2, 7 mit einem Trennungsstrich zwischen 2, 5 und 2, 6 und mit der Illustration des *ἐκεῖ* in letzterem Vers durch den Zusatz eines „aussi“ als Programm voran, welches er in chap. I dahin ausführt, daß er den Census des Quirinus mit der *ἀνάδειξις πρὸς τὸν Ἰωάννην* Johannes' des Täufers als deren Zeitangabe verbindet und dagegen von der mit 2, 6 beginnenden Geburtsgeschichte Jesu ganz und gar trennt. Da nun Johannes bei dem Census im Jahr 6—7 nach Christo unmöglich schon dreißig Jahre alt sein konnte, so nimmt Lutteroth die *ἀνάδειξις* im Sinn einer bei den Juden im zwölften Lebensjahre üblichen religiösen Majorennitätsfeier am Passah zu Jerusalem. Zur Wegräumung der Hindernisse der Trennung des Census von der Geburtsgeschichte Jesu aber macht er aus der bisherigen einen Reise Joseph's nach Bethlehem zwei: eine zum Census ohne Maria und eine frühere mit Maria zu der Erfüllung der Weissagung von der Geburt des Messias in Bethlehem, und bezieht die Schwangerschaft der Maria nicht auf die Zeit des Census, sondern auf die Zeit ihrer Verheißung. So scharfsinnig nun auch die Räthsellösung Lutteroth's ist, so treten ihr doch zu viele Bedenken in den Weg, als daß sie allseitig Anerkennung finden könnte. Zum Ersten bedeutet *ἀνάδειξις* in der Profangrécität nur die Antrittsvorstellung eines Würdeträgers, vgl. den Commentar de Wette's und neuestens Grimm's Neubearbeitung der Clavis von Wilke u. d. W. Geseht aber auch, das Wort hätte wirklich die ihm von Lutteroth aufgedruckene Bedeutung, so beweisen doch alle seine rabbinischen Citate aus Wetstein blos die religiöse Volljährigkeit des Juden mit dem zwölften Jahre, keineswegs aber eine öffentliche Feier derselben im Tempel, wie denn diese auch in der Erzählung vom Besuch des zwölfjährigen Jesus im Tempel völlig fehlt. Zum Zweiten steht der Aufenthalt des Johannes *ἐν ταῖς ἐρήμοις* bis zu seiner *ἀνάδειξις* entgegen: was soll denn schon der Knabe in der Wüste, wo der Ruf Gottes den Mann findet, oder hält Lutteroth *αἱ ἐρημοὶ* für eine Benennung seiner Heimath, des Gebirges Juda, das doch nicht mit der Wüste Juda identisch sein kann, und wenn, wo hielt sich denn alsdann Johannes von seinem zwölften bis zu seinem dreißigsten Jahre auf? In der Deffentlichkeit, um Menschenkenntniß zu sammeln, meint Lutteroth! Zum Dritten sind die chronologischen Consequenzen, welche der Verfasser in chap. II zieht und ziehen muß, vom Uebel; obgleich nämlich die Data der Geburt des Johannes kurz vor dem Passah 6 vor Christo wegen der alexandrinischen Geburtsfeier des Täufers am 28. Pharnuthi,

beziehungsweise 22. April, sowie der Geburt Jesu nach dem Passah 6, beziehungsweise am Herbstanfang dieses Jahres, sich sehr empfehlen, so streitet eben der hieraus resultirende Ansatz der Taufe in die Zeit vom Herbst 25 bis zum Passah 26 nach Christo mit dem funfzehnten und also der Kreuzigung gemäß den drei Passahs des vierten Evangeliums auf das Passah 29 nach Christo mit dem achtzehnten Jahre des Kaisers Tiberius. Der Verfasser greift freilich zu dem alten Auskunftsmittel zurück, die Regierungsjahre des Tiberius von seiner Mitregentschaft an zu zählen, allein diese Zählungsweise findet sich nirgends, wenn nicht vielleicht in der Angabe des Clemens von Alexandrien, daß Etliche die Regierungszeit des Tiberius zu 26 Jahren, 6 Monaten und 19 Tagen berechnen, was aber jedenfalls eine verdorbene Zahl ist. Hierbei muß sich Lutteroth erst noch die vergebliche Mühe geben, die consularische Bill für die Mitregentschaft des Tiberius in das Jahr 11 nach Christo hineinzuzwängen, während sie in Wirklichkeit in das Jahr 12 gehört; s. Fischer, „römische Zeittafeln.“ Als mißlungen muß weiter die Appellation an den Tertullianischen Ansatz des Austritts des Herrn im zwölften Jahr des Tiberius bezeichnet werden, da derselbe keineswegs als eine durch den Wechsel der Epoche des Tiberius verschobene Berechnung des Termins von Luc. 3, 1 aufgefaßt werden darf, sondern aus dem Abzug dreier Passahs vom kirchenväterlichen Todesjahr Jesu, 29 nach Christo, hervorgegangen ist. Ebenso wenig als zu der Ansicht Lutteroth's möchte sich übrigens Recensent zu der Gerlach's bekennen. Die zweimalige Statthalterschaft des Quirinus in Syrien wird weder durch die ungesetzlich lange Dauer der Procuratur des Varus von 6 vor bis 6 nach Christo, weil nulla regula sine exceptione, noch durch den Feldzug des Quirinus gegen die Homonadenfer bewiesen, weil deren Zugehörigkeit zu der Provinz Syrien immer problematisch bleiben wird. Aber auch wenn die zweimalige Statthalterschaft erwiesen wäre, so könnte doch die erste nimmermehr neben der des Varus hergegangen sein, wie Gerlach meint, da Lukas in diesem Fall von der römischen Verwaltungsbehörde in Syrien unmöglich im Singular, sondern nur im Plural hätte reden können. Unterbrach aber die erste Statthalterschaft des Quirinus die des Varus, und zwar schon vom Jahr vor Christo an, so steht man dem Varus mit einem unliebsamen non liquet gegenüber, da Varus nach der Einschränkung der Provinzverwaltung auf mindestens drei und längstens fünf Jahre seine Procuratur bis in das Jahr 1 vor Christo hätte fortführen sollen. Damals scheint er nun auch wirklich seine Verwaltung in die Hände eines Nachfolgers abgeben gewollt zu haben; wenigstens finden wir ihn nach Josephus (Antiqq. XVII, 5, 2) bei der Verurtheilung des Antipater kurz vor dem Tode Herodes' des Großen in Jerusalem. Was führte ihn dahin? Sicher nicht seine Amtsnahme, wie Gerlach will, da diese zwei Jahre vor dem landläufigen Ansatz des Todes des Herodes erfolgte, sondern seine gesetzlich in das Jahr 1 vor Christo fallende Amtsabgabe. Fragt man aber nach dem Grunde, warum denn Varus zu diesem Geschäft gerade nach Jerusalem gereist sei, so giebt hierauf der von Drossius VII, 3 unter der Verurufung auf Suetonius berichtete Besuch des Cajus Cäsar mit seinen σύμβουλοι, wie Dio Cassius sich ausdrückt, M. Lollius und P. Sulpicius Quirinus, die wir uns als gleichzeitige und nicht als auf einander folgende Rätthe des jungen Prinzen zu denken haben, in Jerusalem vor dem Schluß des Jahres 1 vor

Christo auf der Durchreise nach Syrien, wohin ihn sein Stiefvater Augustus wegen der armenischen und parthischen Unruhen mit proconsularischer Vollmacht sandte, die nöthige Antwort. Die Amtsabgabe des Varus hatte jedoch damals in Jerusalem nicht statt, wahrscheinlich weil die Rätthe des C. Cäsar die augenblickliche Entfernung des in die Verhältnisse eingelebten Varus unter den obwaltenden kritischen Umständen für unthunlich hielten; denn er unterdrückte nach Josephus noch nach dem Tode Herodes' des Großen einen jüdischen Aufstand während der Reise des Archelaus nach Rom zur Einholung der kaiserlichen Bestätigung, von da an aber verschwindet er aus dem Orient, indem vermuthlich L. Volusius Saturninus an seine Stelle trat, von welchem eine antiochenische Münze mit der Jahreszahl 35=4 nach Christo vorhanden ist, die Gerlach erwähnt. Aber im Jahr 1 vor Christo war Herodes ja schon drei Jahre todt! Recensent gefiehet, vor diesem Medusenhaupt das obstupui steteruntque comae, vox faucibus haesit verloren zu haben: er setzt den Tod des Herodes erst vor das Passah 1 nach Christo; vgl. „zum Geburtsjahr Jesu“ in diesen Jahrbüchern Bd. XI, 1, S. 48. Wenn aber Quirinus nur einmal Statthalter in Syrien war, und zwar erst vom Jahr 6 nach Christo an, wann und in welcher Eigenschaft hat er dann, um auf das punctum saliens zurückzukommen, die Schätzung zur Zeit der Geburt Jesu vorgenommen? „Gott weiß es“ sagen die arabischen Historiker, daß aber die Angabe des Lukas gleichwohl Wahrheit und nicht Irrthum sei, geht dem Recensenten einerseits aus dem Augusteischen libellus bei Tacitus (Annal. I, 11) in welchem opes publicae continebantur, quantum civium sociorumque in armis, quot classes, regna, provinciae etc., andererseits aus der Reise Joseph's von Nazareth nach Bethlehem zum Census hervor, da sie keineswegs eine rein private zur Wahrung der Ehre der bethlehemitisch-davidischen Abkunft gewesen sein kann, wie Lutteroth meint, insofern dieser Zweck durch die Aufnahme in die verhassten römischen Katasterbücher unmöglich zu erreichen war und sie nur aus der Zugehörigkeit Galiläa's und Judäa's zu einem Fürstenthum erklärbar ist. Das *ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας* muß man eben mit Münter im Sinne „des nachmaligen Statthalters von Syrien“ oder, wenn Einen die Drohung A. Köhler's mit der Brandmarke der Sprachwidrigkeit schreckt, im Sinne „des bekannten Statthalters von Syrien“ nehmen.

Den anderweitigen Inhalt der beiden Schriften des sparsamen Raumes halber übergehend, scheidet der Unterzeichnete von den Verfassern mit der Uebersetzung, daß die Exegese der Synoptiker ihre Namen nicht mehr vergessen werde.

Attenweiler.

Gustav Kösch.

Vindiciae Lucanae seu de itinerarii in libro actorum asservati auctore. Scripsit Augustus Klostermann e collegio repetentium Gotting. Gottingae 1866. 73 S.

Vorliegende Schrift will die Frage nach dem Verfasser der sogenannten Wir-Abschnitte in der Apostelgeschichte aufs Neue untersuchen und durch Nachweis ihres Zusammenhanges mit den übrigen Bestandtheilen der Lukanischen Schriften einen Beitrag liefern zur Feststellung eines sicheren historischen Fundaments für die Geschichte Christi und der ersten apostolischen Kirche. Da näm-

lich diese Partien auch von Baur und Zeller als solche angesehen werden, welche zum größten Theil wirklich von Lukas, dem Augenzeugen des Erzählten, herrühren und am wenigsten von dem späteren tendenziösen Bearbeiter des Ganzen, der durch Aufnahme derselben in sein Werk sich selbst den Schein der Identität mit jenem habe geben wollen, verändert seien, so hofft der Verfasser an diesem Punkt am sichersten und mit der meisten Aussicht auf Verständigung einsetzen und die durch desselben Zeller und Lefebusch's Verdienst der früher beliebten, von Schaarbeck auf die Spitze getriebenen Zerstückelung gegenüber nachgewiesene planvolle Einheit des ganzen, das dritte Evangelium und die Apostelgeschichte umfassenden Werkes auch auf diese Theile desselben beziehen zu können, womit denn der Beweis geliefert wäre, daß der in den Wir-Abschnitten redende glaubwürdige Augenzeuge wirklich der Verfasser des ganzen Werkes sei. Nun gilt aber den genannten Kritikern unter diesen Abschnitten wieder als der authentischste der Cap. 27 und 28 über die Reise des Gefangenen Paulus von Cäsarea nach Rom gegebene Bericht, wenn freilich auch dieser noch die ausmalende und zusehende Hand des Uebersetzers verrathen soll, und darum wählt sich die vorliegende Schrift eine gründliche Untersuchung eben dieser beiden Schlußcapitel zum Ausgangspunkt. In der That zeigen sich hier (wie dies in Betreff der localen und nautischen Verhältnisse auf Grund einer genauen Prüfung an Ort und Stelle der schiffs- und alterthumskundige Engländer James Smith in seinem Werke: *The voyage and shipwreck of St. Paul*, Lond. 1848 nachgewiesen) in der Anschaulichkeit, Genauigkeit und Unbefangtheit der Schilderung, in dem stets wohlmotivirten Wechsel des Gebrauchs der 1. und 3. plur. unverkennbare Spuren der Augenzeugenschaft; zugleich aber treten diese in allen Theilen der Erzählung gleichmäßig hervor; aus diesem Grunde schon, aber auch wegen der gleichmäßigen Manier der Darstellung und der Verbindung der einzelnen Theile mit einander (zu vgl. 28, 1 mit 27, 44. 28, 11 mit 28, 10. 28, 16 mit 28, 14. 27, 44 mit 28, 16), endlich weil durch das Ganze bestimmte Gesichtspunkte sich hindurchziehen, welche Auswahl und Anordnung des Einzelnen bedingen, ist es nicht möglich, Theile eines ursprünglichen Reisetagebuchs von späteren Zusätzen zu sondern; die von Zeller als *vaticinium post eventum* angesprochenen Worte des Paulus Cap. 27, 21—26 erweisen sich gerade als die Seele des Ganzen; in Betreff der Erzählung Cap. 28, 1—10 werden wir es, wenn wir 1 Cor. 12 und 2 Cor. 12 vergleichen, nicht unwahrscheinlich finden können, daß ein Begleiter des Apostels uns in derselben Selbsterlebtes berichtet. — Aber dieser Reisebericht selbst weist uns auf das früher Erzählte zurück. Wir fragen: wie ist Paulus zu der Reise nach Rom unter diesen Umständen und in dieser Begleitung gekommen? und erhalten nur in den vorausgehenden Theilen 21, 26—26, 32. 20, 5—21, 18 genügende Auskunft. Ja wir müssen bis auf 19, 21. 22, bis nach Ephesus, zurückgehen. Von da an schon weist uns der Erzähler beständig auf diese letzte römische Reise hin; erst Jerusalem, dann Rom, ist das Ziel, das wir ununterbrochen im Auge behalten, dem wir uns immer mehr nähern; die diese Reise herbeiführenden und erläuternden Umstände sind es, welche er besonders hervorhebt und am ausführlichsten beschreibt, so daß er nichts berichtet, was nicht in näherer oder fernerer Beziehung zu ihr stünde. Bei alledem ist der Charakter des Apostels sich immer gleichbleibend geschildert: standhafte, opferfreudige Gewissenhaftigkeit in Erfüllung

seines von Gott ihm aufgetragenen Berufs trotz aller von den feindlichen Volksgenossen ihm drohenden Gefahren und aller abmahnenden Bitten der Seinen, festes Vertrauen auf die Erreichung des ihm von Gott gewiesenen Zieles in Rom und endlich ein selbstthätiges Eingreifen im entscheidenden Moment, um dieses Ziel herbeizuführen. Paulus, wegen seines Evangeliums ein Zeichen, dem von Menschen widersprochen, das von Gott als bewährt erwiesen wird: dies zeigt sich uns von Cap. 19, 21 an als die leitende Idee. Auch an der Manier der Darstellung, welche die ausführlich und anschaulich geschilderten Ereignisse genau mit der Zeitfolge begleitet, während sie an Ruhepunkten größere Zeiträume summarisch zusammenfaßt, und die eigene Person zuweilen als Zuschauer durchblicken, zuweilen wieder zurücktreten läßt, erkennen wir überall den Verfasser von Cap. 27, 28 wieder. Derselbe verleugnet sich endlich auch nicht in den betreffenden Versen des 16. Capitels. So erscheint dieser ganze Theil der Apostelgeschichte als eine zusammenhängende Schilderung mit wohlberechneter, planvoller Auswahl und Folge der Einzelheiten; stets ist es allein Paulus und sein Evangelium, dessen Geschichte bis zur Ankunft in Rom geschildert werden soll; der Erzähler verschweigt es einfach nicht, wenn er dabei gewesen, ohne daß indeß dieser Umstand von wesentlichem Einfluß auf die Darstellung wäre, da derselbe nicht einmal eine größere, im Plane des Ganzen nicht begründete Ausführlichkeit derselben veranlaßt; die ganze Hypothese von dem Reiseumoire eines apostolischen Gehülfen, welches dieser selbst oder ein Anderer später für das Werk benutzt hätte, erweist sich bei näherer Prüfung als eine haltlose Conjectur. Andererseits kann die Erzählung Cap. 20, 7—12 ebenso wenig den Verdacht erwecken, später eingeschoben oder ausgeschmückt zu sein, wie die in mancher Beziehung ähnliche Cap. 28, 1—10 oder die Rede an die ephesinischen Aeltesten zu Milet (Cap. 20, 18—35) als das tendenziöse Nachwerk eines dem Apostel und seiner Zeit Fernstehenden erscheinen; hiergegen sind namentlich V. 21 und V. 35 von entscheidendem Gewicht; eine Vergleichung der Paulinischen Briefe zeigt, daß der Apostel in ähnlichen Tagen ähnliche Gedanken gehabt und geäußert hat; von einer wortgetreuen Wiedergabe kann freilich nicht die Rede sein. — Ist nun der eine, in den Partien, wo er es sein will, als Augenzeuge und beglaubigte Erzähler von Cap. 16—28 auch der Verfasser des ganzen Lukanischen Werkes? Fragen wir zunächst die Sprache und Redeweise, so giebt sich, wenn wir namentlich wieder Cap. 27 und 28 mit den ersten Capiteln der Apostelgeschichte und den am meisten eigenthümlich gefärbten Partien des dritten Evangeliums vergleichen, eine große Uebereinstimmung kund. Der im Vergleich mit den beiden anderen Synoptikern correctere und reichlichere Gebrauch nautischer Ausdrücke in den beiden Erzählungen Ev. Luc. 5, 1—11. 8, 22 ff. verräth uns den an den Seefahrten des Apostels theilnehmenden Seefahrten; die größere Fülle von Bezeichnungen der Zeitfolge, der häufigere Gebrauch von Participien, Eigenthümlichkeiten der Lukanischen Diction, befähigten ihn vor Allem zur Abfassung eines Berichts, wie wir ihn Act. 27, 28 lesen. Die vorliegende Schrift hebt aus letzteren viele einzelne Ausdrücke, Redewendungen und Constructionen heraus, um sie als specifisch Lukanisch nachzuweisen, wogegen die Hapaxlegomena, auf welche Zeller sich beruft, irrelevant sind, aus der Eigenthümlichkeit des behandelten Gegenstandes sich ergebend und dem Geiste des Lukanischen Stils nicht fremd. Mit diesem aus der Form gewon-

nenen Resultat stimmt auch der Inhalt. Der letzte Theil der Apostelgeschichte und die ihn beseelende Idee zeigt sich in den Plan des ganzen Werkes genau verschlochten. Auch die vorliegende Schrift nämlich legt demselben eine apologetische Tendenz bei, aber nicht die von Schneckenburger, Baur und Zeller angenommene einer Versöhnung der Judaisten mit dem Apostel Paulus und seiner Partei, sondern sie läßt dieselbe gegen den besonders bei einem römischen Heidenchristen, wie Theophilus, leicht vorauszusetzenden, auch in den Briefen des Apostels uns hier und da entgegentretenden Zweifel gerichtet sein, ob auch eine so kühne, von den eigenen Volksgenossen überall angefeindete Neuerung, wie das Paulinische Evangelium, ihre Berechtigung habe. Dem gegenüber zeige Lukas, ähnlich wie Paulus selbst in seinen Briefen, das Evangelium von Anfang an bis zu der von Gott geleiteten Ankunft seines Apostels in Rom als eine trotz aller Anfeindung und äußeren Schwäche innerlich göttlich bewährte Macht auf, welche dem Glauben die göttliche Gerechtigkeit biete. — Die stillschweigende Art und Weise, wie Lukas seine eigene Person in die Erzählung eingeflochten, erkläre sich aus seinem Verhältniß zu Theophilus, welchem der Zielpunkt der Erzählung bekannt gewesen und welchem sich Lukas im Proömium des ganzen Werkes (denn auf dieses sollen sich die Verse Ev. 1, 1—4 beziehen) im Gegensatz zu denen, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Worts gewesen, als späteren theilweisen Augenzeugen deutlich genug zu erkennen gegeben oder vielmehr in Erinnerung gebracht habe. So können wir endlich aus seinem Werke selbst genug über die Person des Lukas entnehmen, um zu dem günstigen Resultat zu gelangen, daß wir guten Grund haben, seine Schrift als die älteste Ueberlieferung der cäsareensischen und jerusalemischen Gemeinde über den 30jährigen Zeitraum, welchen sie schildert, und zwar in der Art, wie Paulus dieselbe beurtheilt, und als einen treuen und wahrheitsgemäßen Bericht anzunehmen. Diese aus der Schrift selbst sich ergebende Ueberzeugung, meint Klostermann, könne nur erschüttert werden, wenn eine sorgfältige und genaue Vergleichung der Paulinischen Briefe einen solchen Widerspruch unseres Erzählers mit denselben erweisen sollte, welcher seine Gemeinschaft mit dem Apostel Paulus und seine persönliche Bekanntschaft mit den Gemeinden, von denen er erzähle, völlig ausschließe. Den Nachweis, daß dies nicht der Fall sei, verspricht er schließlich an einem andern Orte zu geben.

In der That scheint uns, daß der Verfasser in diesem Nachweis den schwierigsten und umfanglichsten Theil seiner apologetischen Aufgabe noch zu lösen hat, da ja bekanntlich auf die Paulinischen Briefe vor Allem der Widerspruch gegen die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte sich stützt und Baur und Zeller behaupten, den oben verlangten Beweis bereits ausreichend geführt zu haben. An einigen Stellen hat freilich der Verfasser die Briefe des Paulus bereits mit Glück zu Gunsten der Apostelgeschichte verwerthet (außer dem schon Angeführten wird z. B. die Erzählung von dem Aufenthalt des Apostels zu Troas 20, 7—12, vortrefflich durch den Hinweis auf 2 Cor. 2, 12. 13 und 1 Thess. 3, 10 erläutert). Die Haupteinwürfe dagegen, welche auf Grund der Briefe gegen das Verhalten des Apostels, wie es die Apostelgeschichte den Juden und Judenchristen gegenüber schildert, erhoben sind, die hauptsächlich in Anspruch genommenen Capitel 15. 21. 28, und weiter rückwärts Cap. 9—11, Cap. 2, sind dem Plan der vorliegenden Schrift gemäß unerledigt geblieben. — Auch

wird sich fragen, wie die Behauptung des Verfassers, daß wir in den Lukanischen Schriften den ältesten Bericht über die Geschichte des Urchristenthums vor uns haben, in Bezug auf die erste Hälfte der Apostelgeschichte und auf das dritte Evangelium im Vergleich mit den beiden anderen Synoptikern sich bewähren wird und welche Anschauung wir, gerade unter der Voraussetzung, daß Lukas das ganze Werk geschrieben, bei einer Vergleichung seiner beiden Schriften mit einander und mit den Paulinischen Briefen über seine Eigenthümlichkeit als Geschichtschreiber gewinnen werden. Am wenigsten können wir die vom Verfasser angenommene apologetische Tendenz für begründet erachten, da uns nicht sowohl Tendenz als vielmehr Plan und Grundgedanke der Apostelgeschichte (auf welche wir des πολλοί Ev. Luc. 1, 1 und des neuen Anfangs Act. 1, 1 ff. wegen den Prolog des Evangeliums nicht mit beziehen möchten) in dem gerade in seiner generischen Allgemeinheit bezeichnenden Titel *Πράξεις ἀποστόλων* einerseits, in den von Lukas dem Paulus in den Mund gelegten Schlußworten Cap. 28, 25—28 (vgl. Röm. 9—11) andererseits enthalten zu sein scheinen. Dagegen scheint uns in der vorliegenden Schrift die Einheit und Untheilbarkeit auch der Wir-Abschnitte, deren wahre Natur im Verhältniß zu dem übrigen Werk, die ungetheilte Urheberchaft derselben von einem Begleiter des Apostels in der That zu der größtmöglichen Evidenz gebracht. Die oben versuchte, dem Ganzen der Schrift selbst folgende Skizze möge den Leser überzeugt haben, wie methodisch und gründlich der Verfasser von dem glücklich gewählten Ausgangspunkte sich den Weg zu diesem Ziele gebahnt hat; auch im Einzelnen wird ihm die auch durch ein leicht lesbares und verständliches Latein ausgezeichnete Schrift seine und scharfsinnige philologische und sachliche Beobachtungen, Combinationen und Schlußfolgerungen in Fülle bieten. Zuweilen freilich scheint uns der Verfasser die eigenen Reflexionen zu sehr dem Lukas zu leihen und in der Aufsuchung von Vergleichungspunkten (z. B. zwischen den beiden doppeltheiligen Reisen von Philippi nach Jerusalem über Troas und von Cäsarea nach Rom über Malta, zwischen den Erzählungen Cap. 20, 7—12 und 28, 1—10, zwischen 16, 19 und 19, 25. 27, zwischen 1, 12 ff. und 12, 1 ff.) des Guten zu viel zu thun. Offenbar hebt ein Argument das andere auf, wenn einmal der Gebrauch des Worts *λίμνη* für den See Genesareth den Lukas als den oftmaligen Meerbefahrer zu erkennen geben soll, welcher das Meer von einem Flußsee zu unterscheiden gewußt, und gleich darauf derselbe den unpassenden Ausdruck *ἀναβαίνειν* vom Besteigen kleiner Flußschiffe deswegen gebrauchen soll, weil er statt an letztere an größere Meeresschiffe gedacht. Von den Worten *οὕτω κοπιῶντας* 20, 35 wird eine neue Auslegung gegeben, welche uns der hergebrachten einsichern und natürlicher gegenüber gezwungen erscheint.

Hamburg.

Dr. F. Cropp.

Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria. Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten von G. Rosen, preuß. Consul für Palästina. Gotha, Rud. Besser, 1866. gr. 8. 65 Seiten, eine Karte und drei architectonische Zeichnungen.

Der Zweck dieser Schrift ist, wie schon der Titel andeutet, nachzuweisen, daß das heutige mohammedanische Heiligthum des Haram in seiner ganzen Aus-

behnung den jüdischen Tempelplatz (zur Zeit Herodes' des Großen) darstelle. Diese Schrift ist daher gewissermaßen als eine Streitschrift gegen J. Fergusson, „welcher in neuerer Zeit in England wie in Deutschland so viele Anhänger gewonnen“, anzusehen, denn daß der heutige große Haramplatz schon zu Herodes' Zeiten denselben Umfang gehabt habe, wird von dem genannten englischen Forscher entschieden in Abrede gestellt.

Der hochgelehrte preussische Consul, welcher fern davon ist, die architectonischen Argumente gering anzuschlagen, der aber diesen Argumenten doch nicht eine beherrschende Geltung beimessen kann, hat seine Beweismittel zum Theil aus dem jetzigen Befunde, zum Theil aus directen und indirecten Beschreibungen des Flavius Josephus hergenommen. Da derselbe seit einer Reihe von Jahren in Jerusalem residirt und ein Mann der feinsten und umsichtigsten Beobachtungsgabe ist, war er wie kaum ein Anderer im Stande, den jetzigen Befund darzustellen. Seine Darstellung dieses Befundes übertrifft in der That an Klarheit und Anschaulichkeit alle früher gegebenen. Er läßt uns hiebei auch, darf man sagen, in bisher mehr oder weniger verborgen gewesene Tiefen schauen, wie namentlich in den Obrafteich an der Westseite der Umfassungsmauer des Haram, auf welchen Dr. T. Tobler zuerst aufmerksam gemacht hat, sowie in die an derselben Seite befindliche dunkle Moschee el Borak, welche an die Legende des Wunderrosses Borak erinnert, das den Muhammed vor seiner Auffahrt durch die sieben Himmel nach Jerusalem getragen haben soll. Das Wort Obrak, belehrt uns der ausgezeichnete Arabist hier auch, sei nichts Anderes als die neuarabische Aussprache von Borak; auch erfahren wir von ihm, daß der Name Obrak nicht sowohl dem angeführte Teiche als vielmehr der ganzen betreffenden Mauerstrecke gelte. Sehr dankbar ist gleichfalls seine Auseinandersetzung über die Gemäuercategoryen, „die geologischen Schichten“ an der genannten Umfassungsmauer, deren vier unterschieden werden.

In der Handhabung des andern Beweismittels hat sich Dr. Rosen wirklich als Meister bewährt; aber muß nicht bei aller critischen Gewandtheit und Virtuosität das Mittel selbst als ein ganz bedenkliches erscheinen, wenn man in Erwägung zieht, von welch' unzuverlässiger und uncritischer Art der „große“ Geschichtschreiber Josephus gewesen ist, was unser Verfasser selbst mehrfach in starken Ausdrücken ausgesprochen hat? Es würde sicherlich Niemand Anstand nehmen, die Josephischen Terrain- und Tempelbeschreibungen sammt und sonders über Bord zu werfen, wenn man nur etwas Anderes dafür hätte. Wenn man Freund und Feind sich auf den Josephus berufen sieht, möchte man sich an die Bundesrechte erinnern, auf welche man sich beruft, wenn sie dienlich erscheinen, von denen man aber lediglich nichts wissen will, so sie den eigenen Absichten nicht entsprechen. So wird denn Dr. Rosen nicht darauf rechnen dürfen, daß diejenigen, welche bisher eine andere Ansicht gehabt haben, sich auf seine treffliche Beweisführung hin zu der seinigen bekehren werden.

Es möge gestattet sein, die Hauptsätze der Rosen'schen Schrift hier noch zusammenzustellen.

1) Die Haram=Area ist nicht eine Summe von an einander liegenden und zufällig in eine und dieselbe Umfassungsmauer geschlossenen Vertlichkeiten, sondern ein untheilbares Ganzes, dessen Character auf ursprüngliche Zusammengehörig-

keit schließen läßt. 2) Der Raum des Haram giebt sich überall als das Werk menschlicher Hände zu erkennen. 3) Die innere Fläche enthält keine über die muhammedanischen Zeiten zurückreichenden Baulichkeiten, um so zahlreicher sind dieselben in den Substructionen und Umfassungsmauern. Reste des jüdischen Alterthums hat Dr. Rosen insonderheit nachgewiesen: a) an der ganzen Mauerstrecke, an welcher der Klageplatz der Juden liegt, b) in den Substructionen des Südostwinkels (den sogenannten Salomonischen Pferdeställen), c) in den Thoren der Südseite und d) in einem unterirdischen Raume südlich vom genannten Klageplatz. 4) Als Salomonisch ist nur zu betrachten die ursprüngliche Anlage der beiden aus der Haram-Area hervorragenden Terrassen, d. h. der Plateforme des Felsendomes und der durch die Eschra angedeuteten, nicht mehr vorhandenen höheren. Die nördliche Erweiterung des Tempelplatzes, die Anlage der Brücke der Westseite und die großartige Befestigung gehören den Makkabäern an, architektonisch aber gewann erst Herodes diesen äußern Raum für das Heiligthum, indem er auf dem künstlich planirten Rande ringsum die prächtigen Portiken errichtete. Derselbe König fügte das südliche Drittel des Platzes mit seinen mächtigen Substructionen hinzu; ihm sind ferner zuzuschreiben die großen umrandeten Quaderlagen der Nordostecke, der Südostecke, der Südseite, der Südwestecke und des südlichen Drittels der Westseite, einschließlich der südlichen Thorbauten, des Treppenthores am Tyropöon, des Robinson'schen Bogensatzes, und der Bogen unter dem Sul Bab Sinsleh in seiner heutigen Ausführung. 5) Die jetzige unregelmäßige Gestalt der Hochterrasse nebst der Bloßlegung ihres Gipsfelsens sowie die an verschiedenen Stellen der Westmauer und namentlich an der Südwestecke über den ältern umrandeten Werkstätten ruhenden, wenig kleineren, aber ungerandeten Quaderlagen sind auf die Rechnung der Hadrianischen Restauration zu setzen.

Der interessanten Schrift sind vier Illustrationen angeschlossen, nämlich eine von dem Verfasser selbst herrührende Terrainkarte von Jerusalem und drei Zeichnungen von E. Schick, betreffend die Moschee el Borak, die Unterbauten des Gerichtshauses und des Teiches Obral.

Palästina beschrieben von E. Hergt. Weimar, Geographisches Institut, 1865. 8. XII u. 500 Seiten.

Diese Schrift bildet gleichsam einen ausführlichen Commentar zu der von dem Verfasser früher herausgegebenen, dem Sophienstift in Weimar gewidmeten Wandkarte von Palästina. Das Hergt'sche Palästina sieht aber nicht sowohl einer geographischen Darstellung dieses Landes als vielmehr einem Reisebericht über dieses Land gleich. Da der Verfasser langjährige und sehr ausgedehnte Reisen in den drei Theilen der alten Welt gemacht hat, hat er sich zu der Reiseberichtform hingezogen gefühlt. Diese Form macht das belehrende Buch zugleich zu einer angenehmen und unterhaltenden Lectüre.

Es scheint, daß der Verfasser schon vor etlichen Jahren sein Werk zum Abschluß gebracht habe. Sonst könnte es nicht z. B. (auf Seite 294) bei Beschreibung von Jerusalem heißen: „Landhäuser fehlen“, oder (auf Seite 318): „Die wichtigsten Thatfachen zur Beantwortung dieser Frage [der Grabkirch-Frage] hat

neuerlich der Consul Schulz mitgetheilt“; denn die Mittheilungen dieses leider so früh dahingegangenen Consuls sind bereits ganz veraltete und Landhäuser giebt es vor dem Jaffathor schon seit Jahren. Daß bei der Beschreibung des Hauran die ausgezeichnete Schrift des preussischen Consuls von Damascus, des Dr. J. G. Wegstein „Reisebericht über Hauran und die Trachonen“ (Berlin 1860), nicht benutzt worden ist, ist sehr zu bedauern. Es hätten aus diesem Bericht lebensvolle Bilder entnommen werden können. Was auf Seite 124 über die Drusen gesagt ist, ist doch gar zu dürftig. Die Bemerkung: „Indessen meint man zu wissen, daß sie an eine Seelenwanderung glauben“, veranlaßt den Referenten, an das zweibändige Werk S. de Sacy's: „Exposé de la religion des Druses“ (Paris 1838), und an sein eigenes Buch „Die Drusen und ihre Vorläufer“ (Leipzig 1845) sowie an einen Artikel im „Ausland“ (1860, S. 762 f.): „Die Hauptsätze der Religionslehre der Drusen“ zu erinnern.

Bei der Transcription der arabischen Wörter wird ein bestimmtes System vermißt. Da wird z. B. bald sukrah bald sakrah geschrieben. Das Richtige wäre ssachra. Manchmal sind die arabischen Namen auch ganz falsch wiedergegeben, z. B. Bab es subab, Thor der Stämme, (S. 310) statt es-sobât oder genauer el ashbât (s. mein Jerusalem, zweite Auflage, S. 28).

La Palestine actuelle dans ses rapports avec la Palestine ancienne, par le Dr. Ermete Pierotti, Paris 1865.

In dieser Schrift tritt uns ein italienischer Architect-Ingenieur (früher Officier im sardinischen Geniecorps), selbstverständlich von katholischer Confession, als biblischer Archäolog entgegen. Gewiß eine seltene Erscheinung! Der Verfasser geht nämlich bei jedem Capitel des Buchs, welches zumal von den in Palästina herrschenden Sitten und Gebräuchen nach allen Richtungen hin handelt und in welchem auch den Thieren des Landes die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt ist, bevor er seine eigenen Wahrnehmungen und Erfahrungen mittheilt, auf die Bibel zurück, welche er als das ehrwürdigste Buch ansieht und für sehr belehrend hält. Diese Ansicht hat ihm den Wunsch ausgepreßt, daß in seinem Vaterlande Bibelschulen eingeführt werden mögen „zur Bildung des Herzens und Erhebung des Geistes“, Bibelschulen, „in welchen man lernen könnte, die Worte der heiligen Schrift in ihrem wahren Sinne zu erklären“.

Da der gelehrte Architect von seiner Beobachtungsgabe nicht weniger als volle acht Jahre in Palästina hat verweilen dürfen und er vermöge seines Berufs als Bauführer Sureija Pascha's (des vieljährigen und berühmten Pascha's von Jerusalem, vgl. die Briefe von dort vom 12. August 1862 und 18. Juni 1863 in den Beilagen zur Augsb. Allgem. Zeitung, Nr. 251 vom Jahr 1862 und Nr. 197 vom Jahr 1863) mit vielen Leuten zu thun und viel zu reisen gehabt hat, war er in den Stand gesetzt, viele interessante Einzelheiten und manches ganz Neue mitzutheilen. Wir erinnern hier nur an die auf berühmte biblische Namen, wie Moses, Elias, Salomo u. s. f., sich beziehenden Legenden, die er sich von arabischen Dorfschreibern hat erzählen lassen, und an die von ihm in der Jordanaue, wo er vier und zwanzigmal gewesen ist, gehaltenen Erlebnisse. Er lernte dort die Heuschreckenspeise lieb gewinnen, erlebte Stürme mit Salzregen;

ein Schaf, das er solchem Regen über Nacht aussetzte, stand am folgenden Morgen todt und ganz mit Salz überzogen da. Im letzten Capitel werden in hellen und starken, aber keineswegs zu starken Farben, nachdem zuvor über die sich beherrschenden Parteien der Araber sehr lezenswerthe Nachrichten gegeben worden waren, die trostlosen Zwistigkeiten und gegenseitigen Reibereien der verschiedenen christlichen Genossenschaften geschildert. Wir finden da folgende Sätze: „Einer der die Pilger begleitenden Mönche hält bei jeder Station eine Rede über das betreffende Mysterium und er predigt hierauf gegen die Lateiner und die Armenier, wenn er ein Grieche ist, oder gegen die Griechen, wenn er ein Armenier ist; denn die guten Christen behandeln sich von Herzensgrund gegenseitig als Usurpatoren, als Diebe und Schurken. Die armen Pilger aber glauben blindlings an alles das, was ihnen von den Priestern, welche den Gekreuzigten und brennende Kerzen in der Hand haben, gepredigt wird. Von Haß und Rache entflammt, zetteln sie dann Complotte gegen ihre Rivalen an und bei den Hauptfesten, namentlich bei dem des heiligen Feuers am Charssamstag, kennt ihre Wuth keine Grenzen mehr.“

Ueber die Protestanten finden wir folgende Aeußerungen: „Die Protestanten benutzen Alles, um irgend eine Seele für ihre Partei zu gewinnen. . . Sie behandeln die Lateiner, Griechen und Armenier als Häretiker, Götzendiener, Heiden. . . Aber trotz ihrer zahlreichen Austheilungen von Bibeln und Almosen finden sie kaum eine Beachtung. Ich kann dieser Gemeinschaft keine glänzende Zukunft in Palästina verheißten.“ Kann ein Katholik natürlich nicht.

Das Buch endigt mit den Worten: „Der unheilvolle und natürliche Schluß aus allen unseren Auseinandersetzungen ist daher der, daß Palästina durch die in seinem Innern bestehenden Parteien und Spaltungen unterminirt ist und daß die Regierung dieses Landes jeden Tag einen Schritt weiter zu seinem Untergange thut.“

Es möge noch beigelegt werden, daß das vorliegende Buch, nach des Verfassers Ausdruck ein Complement ist zu der früher von ihm über die Baudentmäler Palästina's in englischer Sprache verfaßten Schrift „Jerusalem explored“ und daß er dasselbe dem Kaiser Napoleon III. gewidmet hat.

Karte von Palästina von E. W. M. Van de Velde. Deutsche Ausgabe nach der zweiten Auflage der „Map of the holy land“. Acht Blätter in Farbendruck. Gotha, Justus Perthes, 1866.

Die Van de Velde'sche Karte von Palästina, im Maasstab von 1:315,000, ist bald nach ihrem ersten Erscheinen im Jahre 1856 von einem competenten Richter in der Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Band XIII, S. 726) als ein für die Kartographie Palästina's epochemachendes Werk bezeichnet worden.

Es gereicht dem Referenten zu großer Befriedigung, daß es ihm vergönnt ist, eine nach der zweiten englischen Auflage veranstaltete deutsche Ausgabe dieses ausgezeichneten Werkes in diesen Blättern zur Anzeige bringen zu dürfen, und er glaubt im Sinne vieler deutscher Palästina-Freunde zu sprechen, wenn er dem

ehrenwerthen Herrn Verleger hier für die Veranstaltung dieser deutschen Ausgabe den allerwärmsten Dank ausspricht.

Der Farbendruck, welcher bei derselben in Anwendung gebracht wurde, bietet den Vortheil, daß sofort aufs Klarste und Angenehmste in die Augen tritt, was Küstenebene und Flachland ist, was Berg- und Plateauländer sind, was höheres Gebirgsland. Auch das Gebiet der Depression im Jordanthale ist durch seine besondere Farbe alsobald zu erkennen und ebenso zeigen sich gleich die Bergkuppen mit permanentem Schnee. Als ein kleiner Nachtheil dieses Drucks tritt bloß hervor, daß in den dunkleren Partien die Namen weniger gut zu lesen sind, wie z. B. auf Blatt II die Namen Ehden, Bsherreh, Cedern (Cedernwald) nördlich von der Schneekuppe des Makinil. Ein allgemeiner Vorzug der neuen Ausgabe ist, daß genaue Vermessungen der Küste nun durchweg vom Ras Natür an im Norden bis zum Ras el Merkib (unterhalb von Gaza) angegeben sind. Daß dieses geschehen konnte, ist den Officieren eines an der syrischen Küste stationirt gewesenen englischen Geschwaders und ihrem Commandanten A. E. Mansell zu verdanken. Weiter ist im Allgemeinen zu rühmen, daß Nichtverlässliches und ebenso Unbedeutendes weggelassen worden ist, wogegen auf manchem Blatt sehr viele neue Einträge nach Van de Velde's eigner zweiten Reise sowie nach anderen neuen Reisen oder den Untersuchungen gelehrter Palästina-Kenner (wie z. B. des preussischen Consuls Dr. Rosen) stattgefunden haben.

Von einzelnen Verbesserungen ist Folgendes hervorzuheben: Blatt II hat, in Folge der von der topographischen Brigade des französischen Expeditions corps von Syrien im Jahre 1860—1861 gemachten Aufnahmen, eine ansehnliche Erweiterung nach Norden zu erfahren; auf Blatt IV haben die Seen im Osten von Damascus eine ganz andere Zeichnung und Benennung erhalten, Alles nach der trefflichen Karte, welche H. Kiepert in Berlin nach den von Dr. J. G. Weigstein, k. preuß. Consul zu Damascus, gemachten Beobachtungen und Winkelmessungen construirt und gezeichnet hat. Auf Blatt VI ist nach der eben genannten Karte Vieles verändert. Was die auf demselben Blatt befindliche Karte der Umgegend von Jerusalem betrifft, so hat dieselbe aus der feinen Kartenskizze, welche Dr. L. Tobler seiner „dritten Wanderung nach Palästina“ beigegeben hat, Zusätze erhalten. Auf Blatt VIII ist der darauf befindliche Plan von Jerusalem insofern erweitert worden, als die Namen einiger neu entstandenen Gebäulichkeiten, wie namentlich der russischen vor dem Jaffathor, eingetragen und neu aufgefundenen Reste alter Bauten dort bezeichnet worden sind. Die Küstenlinie von Jaffa gegen S.-W. hinab (Blatt V u. VII) wurde westlicher gelegt, so daß Gaza fast zwei englische Meilen westlicher als auf der früheren Karte erscheint.

Es möge gestattet sein, Einiges zur Correctur sowie Winke für eine folgende Auflage beizufügen.

Auf Blatt II steht südlich vom Makinil der Name Jamuneh. Es kann da nichts Anderes gemeint sein als Lemûne oder der Leimun-See. Die Quelle auf dem Weg von Dêr el abmar (d. h. dem rothen Kloster) nach der vorhin genannten Schneekuppe heißt nicht Ainât, sondern Ain nata (s. meine Reise in das Gelobte Land, S. 213). Auf Blatt III ist am See Tiberias eine heiße Quelle angegeben. Es giebt dort auch eine kalte (s. meine Reise, S. 167). Auf demselben Blatt fehlt der Name Zebel Musbaffa (sprich: Dschebl Meschaffa), de-

Name des Berges, der bis in die Nähe von Ras Nakura sich hinzieht. Jajur am Berge Karmel ist ein Druckfehler statt Yajur, denn der Name wird Jabschur gesprochen. Das daneben gelegene Belad (Beled) es Sched heißt genauer Sched Said (s. meine Reise, S. 157). Sehr schade ist, daß für die Strecke von Jassa nach Jerusalem zwei noch nicht publicirte Karten des dortigen Institutsvorstehers E. Schick nicht mehr haben benutzt werden können.

Notweil, März 1866.

Ph. Wolff.

Jesus und Hillel. Mit Rücksicht auf Renan und Geiger verglichen von Franz Delitzsch. Erlangen, Deichert. 1866. 8. 40 S.

Die bekannten Behauptungen Renan's (Vie de Jésus, p. 35: on peut supposer, que les principes de Hillel ne lui furent pas inconnus. Hillel, cinquante ans avant lui, avait prononcé des aphorismes qui avaient avec les siens beaucoup d'analogie. Par sa pauvreté humblement supportée, par la douceur de son caractère, par l'opposition qu'il faisait aux hypocrites et aux prêtres, Hillel fut le vrai maître de Jésus, s'il est permis de parler de maître, quand il s'agit d'une si haute originalité) und des Frankfurter Rabbiners Geiger (Vorlesungen über das Judenthum und seine Geschichte, 2. Auflage 1865, I, S. 116 ff.: „Jesus war ein Phariseer, der in den Wegen Hillel's ging. Einen neuen Gedanken sprach er keineswegs aus. Hillel aber stellt uns das Bild eines echten Reformators dar. Und dieser Hillel ist eine vollständig geschichtliche Persönlichkeit“ 2c. 2c.) haben demjenigen unter den evangelischen Theologen, der wohl unbestritten die genaueste Kenntniß der rabbinischen Literatur besitzt, Anlaß gegeben, zu Nuß und Frommen vorurtheilsfreier jüdischer wie christlicher Leser „den von Renan neben Jesus gestellten und von Geiger hoch über Jesus hinaus gerückten Hillel“ näher ins Auge zu fassen. Es geschieht das nicht in der Form einer streng wissenschaftlichen, historisch-kritischen Untersuchung über Hillel's Leben und Lehre (sonst hätte auch die unwahre Behauptung Geiger's, daß Hillel eine vollständig geschichtliche Persönlichkeit sei, bei der nicht wie bei „Anderen“ die Sage mit ihren Flittern gestaltend eingegriffen, eine noch ernstlichere Zurechtweisung erhalten, s. S. 8), sondern in apologetischer Tendenz und Methode, so daß sein Leben und Wirken in einzelnen Bildern vergegenwärtigt und mit dem Leben und Wirken Jesu verglichen wird. Dabei will der Verfasser „in Betreff Hillel's ohne alle eigne Zuthat streng an das Ueberlieferte, in Betreff Jesu ausschließlich an das sich halten, was selbst die Kritik eines Strauß stehen lassen muß, und vorzugsweise dem Marcus-Evangelium folgen, welches gegenwärtig die Ehre hat, das ursprünglichste und treueste zu heißen“. Drei Vergleichungspunkte sind es nun, unter welchen Jesus und Hillel einander gegenübergestellt werden, um die ganze Größe des Unterschieds, ja die unvergleichliche Einzigartigkeit Jesu im hellsten Lichte erscheinen zu lassen: 1) wie wurde Hillel und wie Jesus der große Lehrer? 2) was lehrte Hillel der Babylonier und was Jesus der Nazarener? 3) wie unterscheiden sich beide in ihrem Leben als große Dulder? Gern wird man mit dem Verfasser bereit sein, in dem wißbegierigen Rabbinenschüler, der, aus verarmter Davidischer Familie zu Babylon geboren, nach Jerusalem zieht, um an dem Hochsitz nationaler Gelehrsamkeit seinen Wissensdurst zu befriedigen, und hier als Tagelöhner arbeitet, um den Seinen den Lebensunterhalt und sich das Schul-

honorar zu verdienen, in dem weisen und hochgelehrten Juristen und Casuisten, dem umsichtigen und milden Präsidenten des Synedrums, in dem gutmüthigen und sanften, mitunter bis zur Unredlichkeit nachgiebigen „Alten“ (so heißt er von dem hohen Alter von 120 Jahren, das er angeblich erreicht haben soll), dem Großvater des in christlichen Kreisen bekannteren Rabban Gamaliel, eine wirkliche, unserer Achtung und Theilnahme würdige, liebenswürdige vorchristliche Größe, — etwa einen jüdischen Sokrates — anzuerkennen. Aber aus ihm einen „echten Reformator“ zu machen, ihn mit Jesu gleich oder gar mit Geiger hoch über diesen hinaufzustellen und Jesum einfach als Phariseer und Hillelschüler zu begrüßen, das ist, um mit Keim zu reden (der geschichtliche Christus, S. 22), einfach lächerlich. Wer dafür ein Zeugniß will, der lese nur z. B. das köstliche Gutachten des großen Geiger'schen Reformators in dem Schulstreit vom Ei (S. 21 flg.). Für jeden Urtheilsfähigen, er sei Jude oder Christ, beweist in der That schon dieses eine Beispiel, wie himmelweit verschieden die Grundrichtung beider. Die Hillel's ist juristisch und casuistisch, die Jesu allgemein religiös und sittlich. Hillel lebt und webt in der Aeußerlichkeit, Jesus in dem Geiste des Gesetzes. Dieser macht Gottes Gesetz frei aus den Schranken, mit denen es sich wegen seiner Bestimmung für ein Volk umgeben mußte, jener dagegen sucht nach allen Seiten hin diese Schranken durch theils verschärfende, theils erleichternde Satzungen zu sichern, ohne sich durch das „ihr sollt Nichts dazu thun und Nichts davon thun“, 5 Mos. 4, 2, sonderliche Gewissensabedenken machen zu lassen“ (S. 23). Und schließlich bedarf es ja keiner weiteren Instanz mehr gegenüber von dem Urtheil der Geschichte: „Hillel ist todt und gehört als Vertreter eines Systems ausgelebter Satzungen der Vergangenheit an, Jesus aber lebt und aller Fortschritt der Cultur ist der fortschreitende Sieg des von ihm ausgehenden Lichtes. Denn mag ein Geiger sagen: „Einen neuen Gedanken sprach er [Jesus] keineswegs aus“, so ist und bleibt es doch weltgeschichtliche Thatsache, daß in diesem Jesus von Nazareth der Welt ein neues Licht der Erkenntniß Gottes und des Lebens aus Gott aufgegangen ist“ (S. 40).

Auch mancherlei weitere apologetische und historische Fragen kommen in dem interessanten Schriftchen zur Sprache, auf die wir uns nicht näher einlassen können (z. B. über Jesu Hauptbildungsmittel, über das Verhältniß Jesu zum Gesetz und zu den rabbinischen Satzungen, über die Essäer, über den Begriff der Versöhnung); nur darüber möchten wir den gelehrten Herrn Verfasser um Auskunft bitten, weshalb er den Hohenpriester Kaiphas (S. 36) zu einem Phariseer macht.

Göttingen.

Wagenmann.

Die drei ersten Evangelien synoptisch zusammengestellt von Hermann Sevin, Stadtvicar in Durlach. Wiesbaden, Julius Niedner, 1866. gr. 8. VIII und 240 S.

Synoptische Zusammenstellungen der Evangelientexte, sei es mit oder ohne Berücksichtigung des vierten Evangeliums, haben nach dem jetzigen Stande der Evangelienfrage anerkanntermaßen zwar kaum mehr einen eigentlich wissenschaftlichen Werth, sind aber doch, wenn nach richtigen Grundsätzen angelegt und mit Pünktlichkeit und praktischem Geschick durchgeführt, von nicht unerheblichem Nutzen als Vorarbeit sowohl für die Erkenntniß des gegenseitigen Verwandtschaftsver-

hältnisses der Evangelien als auch für die Darstellung des Lebens Jesu. Wenn man die bisher erschienenen Synopsen (nach Neuß in Herzog's Realenc. Bd. XV, S. 388, vgl. Gesch. der heil. Schrift. N. T. §. 179) in vier Classen theilen kann: 1) solche, welche nur den Matthäus, Marcus und Lucas enthalten, 2) solche, die auch parallele Stücke von Johannes geben, 3) solche, die alle vier Evangelisten ganz aufgenommen haben, 4) solche nach Eusebianischer Methode: so stellt sich der vorliegende neue Versuch in die erste Classe der blos die drei ersten Evangelien umfassenden Synopsen, ohne jede Bezugnahme auf das vierte, und schließt sich insofern an die erste Ausgabe der Griesbach'schen Synopse vom Jahr 1774 an. Während aber Griesbach's synoptische Darstellung wenig ansprechend ist, sofern er dem Bedürfniß der Raumersparniß alle Deutlichkeit geopfert hat, so empfiehlt sich das vorliegende Werk schon auf den ersten Anblick durch die an die Harmonia von Clericus erinnernde, ja dessen in diesem Stück bis jetzt unübertroffenes Werk noch überbietende Klarheit, Anschaulichkeit und Schönheit der Anordnung und typographischen Ausführung. Durchgängig steht Marcus in der Mitte, Matthäus links, Lucas rechts, und zwar so, daß die drei Columnen nicht ineinander laufen. Marcus und Lucas sind ohne Unterbrechung ihrer Reihenfolge gegeben (mit einziger Ausnahme von Luc. 8, 19—21); kein Theil des Textes wurde zweimal gegeben; die Verse, die ein Synoptiker allein hat, wurden gesperrt gedruckt (hiervon ist kein rechter Zweck abzusehen; viel passender schiene es uns, das allen dreien Gemeinsame durch den Druck auszuzeichnen); auf Parallelen, die ein anderer Evangelist an anderer Stelle hat, ist durch beigesezte Zahlen hingewiesen. Kann man mit dieser Anordnung im Wesentlichen nur einverstanden sein, so lassen sich dagegen zwei andere Punkte beanstanden: fürs Erste, ob es nach dem jetzigen Stande der Textkritik wohlgethan war, durchweg (mit Ausnahme weniger, S. III und IV namhaft gemachter, fast blos orthographischer Abweichungen) den Text der sinaitischen Bibelhandschrift nach der kleinen Ausgabe von Tischendorf, Leipzig 1865, zu Grunde zu legen, jedoch unter Beifügung des *textus receptus* am Rande; und dann zweitens, ob es nicht übersichtlicher gewesen wäre, statt der 176 kleinen Abschnitte, in welche hier die synoptischen Texte zerlegt sind, größere Gruppen zu unterscheiden, etwa so, wie dieß von C. Neuß a. a. O. vorgeschlagen ist. Ueber beide Fragen kann man verschiedener Ansicht sein; es hindert uns nicht, das Verdienst und die Brauchbarkeit der vorliegenden Arbeit anzuerkennen.

Göttingen. Wagenmann.

Die Evangelien nach Matthäus, Marcus und Lucas, deutsch erklärt von Dr. C. H. A. von Burger, k. Oberconsistorialrath in München. Nördlingen, Beck, 1865. V und 714 S.

Dem Hrn. Verfasser hat sich, wie er im Vorwort uns sagt, „immer wieder der Gedanke aufgedrängt, wie mißlich und ungeschickt es sei, daß über die Entstehungszeit, die Echtheit, die Bedeutung unserer Evangelien heftig hin und her gestritten wird und bei alledem von dem größten Theile des urtheilenden oder durch die gefällten Urtheile beunruhigten Publicums gerade das nicht geschieht was doch das Erste und Nöthigste wäre, nämlich die bestrittenen Bücher selbst zu lesen und sich eingehend und gewissenhaft mit ihnen bekannt zu machen“. Das ist leider nur allzu wahr. Des Verfassers Absicht ist demgemäß, durch einen

Commentar, der in einfachem Deutsch ohne allen theologisch-gelehrten Apparat auch dem Laien das Verständniß der Evangelien aufschließen, der ihm die Resultate wissenschaftlich-exegetischer Forschung in einer jedem Gebildeten zugänglichen, durchaus populären Form darbieten soll, eine gründliche Lesung der Evangelien für Jeden zu ermöglichen, ja ihn dazu zu ermuntern. Er hat sich die Aufgabe höher gestellt als alle diejenigen, die den Zweck der Erklärung namentlich in die Erbauung setzen, d. h. die bei dem Leser das Erbauungsbedürfniß und den unbedingten Glauben an die Göttlichkeit des Schriftwortes voraussetzen und daher Fragen, die dieser Glaube schon a priori fern hält, die er eben als Glaube gar nicht aufkommen läßt, entweder völlig ignoriren oder sie blos erwähnen als solche, die für den Glauben zum Voraus schon entschieden sind. Das vorliegende Werk macht sich's nicht so leicht; es werden z. B. die Differenzen zwischen den evangelischen Berichten weder verschwiegen noch durch Machtsprüche beseitigt, sondern mehrfach die Unmöglichkeit, sie völlig zu lösen, offen zugestanden (z. B. S. 582); anderwärts werden die sehr verschiedenen möglichen Deutungen einer Stelle zusammengetragen (z. B. zu Marc. 9, 49), wodurch der Leser genöthigt ist, sich selbst ein Urtheil zu bilden; auch geht der Verfasser an den öfters sehr freien Uebertragungen alttestamentlicher Stellen, die als Weissagungen in den Evangelien angeführt werden, nicht vorüber, als wäre da Alles schon in Ordnung, sondern er hebt die Incongruenz hervor, sucht sie aber auch für das Verständniß des Laien zu lösen. Freilich ist gerade dieser Standpunkt, wissenschaftlich zu verfahren und doch dem christlichen Laien das gerade zu geben, nicht mehr und nicht weniger, als er bedarf, um in den Evangelien Wahrheit zu erkennen, ein so schwierig zu behauptender, daß es uns wundern müßte, wenn wir nicht in einem auch noch so sorgfältig bearbeiteten Werke dieser Art — und dieses Lob verdient das vorliegende in vollem Maße — hin und wieder auf Partien stoßen würden, wo diejenigen, die die Evangelien eben in der Absicht lesen, um aus ihnen selber die Waffen zur Abwehr des zudringlich werdenden Zweifels zu nehmen, ein Mehreres erwarten dürften. Bei Gegenständen wie S. 100 die Schweine der Gadarener bleiben einem denkenden Leser doch noch Fragen übrig, die der Verfasser mit Stillschweigen übergeht; S. 158 scheint uns nicht genügend erklärt, inwiefern denn Jesus die Gleichnißform gerade deshalb angewendet haben soll, — nicht, um anschaulicher und dadurch verständlicher zu lehren, sondern gerade (wie Marc. 4, 12) um von der Masse nicht verstanden zu werden. Ebenso ist S. 160 die Härte in der Antwort Jesu an Petrus, das *ονάρδαλον*, das dieser für ihn sein soll, nicht genügend erklärt. Deßgleichen wird ein Leser, wie ihn der Herr Verfasser sich denkt, am Schlusse des Evangeliums Matthäi wissen wollen, warum er doch die Himmelfahrt nicht erzählt (wie denn freilich auch die letzten Verse des Marcus, Cap. 16, 9—20, im Codex Sinaiticus fehlen). Auch die schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten des Marcus und Lukas dürften schärfer herausgehoben sein, da gerade durch solche Wahrnehmung und Einsicht der Leser sich auch in jene Differenzen der Berichte viel besser finden lernt, wenn er die einzelnen Evangelien, unbeschadet ihrer Dignität für Religion und Kirche, zugleich mehr unter schriftstellerischen Gesichtspunkten zu betrachten gelehrt wird. — Im Uebrigen würden wir zwar auch für den Zweck der Bibelerklärung überhaupt da und dort noch ein etwas weiteres Eingehen gewünscht haben — z. B. wie sich zu dem in der Bergpredigt über die Gescheidung Ausgesprochenen dasjenige verhält, was Moral und Kirchenrecht

darüber zu sagen haben; ferner: nach welcher innern Logik die Bitten des Vater-Unser geordnet sind; was (S. 84), genauer bezeichnet, das Heiligthum sei, das nicht den Hunden gegeben werden dürfe; warum (S. 293) in den von einer Hochzeit handelnden Gleichnissen Jesu zwar Bräutigam, Brautjungfern, Hochzeitgäste figuriren, niemals aber die Braut selber — lauter Dinge, die dem denkenden Leser aufstoßen und worüber er mehr als über manches Andere eine Belehrung dankbar annähme; es wäre auch eine kurze Auskunft über Fragen der Art angemessen gewesen, warum (S. 509) trotz der Unmöglichkeit, daß Jesus im Winter geboren worden, das Weihnachtsfest dennoch gerade in diese Zeit verlegt wurde. Auch vermögen wir nicht alle Erklärungen richtig zu finden, z. B. S. 96, daß Menschensohn = Messias sei, was nach Matth. 16, 13 unmöglich ist, wo jener Name lediglich als Personname, nicht als Amtsname vorkommt. Aber im Ganzen beweist der Herr Verfasser einen richtigen exegetischen Tact, und was jene Ungleichheiten betrifft, so würde wohl Niemand, der ein Werk dieser Art unternimmt und das rechte Maß einhalten will, dieser Unvollkommenheit entgangen sein. Dasjenige Evangelium, auf welches die Bemerkungen in der Vorrede am meisten anzuwenden sind, das vierte, hat sich der Verfasser für eine besondere Arbeit vorbehalten, die, je schwieriger sie ist, desto verdienstlicher sein wird.

Tübingen.

Palmer.

Erläuterungen des Evangeliums St. Johannis. Berlin, Wiegandt und Grieben, 1866. IV und 405 S.

Der ungenannte Verfasser benachrichtigt uns im Vorwort, daß diese Arbeit „aus einem rein persönlichen Bedürfnisse seiner selbst hervorgegangen sei und daß nur dem inneren Triebe, das einmal Empfundene auch für spätere Zeiten zu fixiren, die schriftliche Aufzeichnung derselben ihre Entstehung verdanke, die sodann in einem vertrauten Freundeskreise den Wunsch nach weiterer Verbreitung erweckt habe“. Damit ist eigentlich alle Kritik zum Voraus entwaftet, denn das Recht, sich nach seiner Weise zu erbauen, muß Jedem für sich und jeder Gemeinschaft von Christen unangetastet bleiben. Da indessen das Buch doch in den Buchhandel gegeben worden, so muß uns auch das Recht unsererseits zustehen, denjenigen, die sich für diesen Zweig christlicher Literatur interessiren, mitzutheilen, was wir darin gefunden haben. Die Vorrede sagt ganz richtig — richtiger, als streng genommen der Titel ist —, es sei in dem Buche das „einmal Empfundene“ niedergelegt. Denn Erläuterungen, die kaum bei einer andern biblischen Schrift so nöthig sind wie bei diesem Evangelium, sind vom Verfasser eigentlich nicht gegeben, sondern nur Empfindungen, die er beim Lesen gehabt, Gedanken, die durchs Lesen und Betrachten in ihm angeregt worden. Nun hat zwar die praktische Exegese darin eine viel weitergehende Befugniß und eine andere, das eigene Bewußtsein des Gläubigen, sein eigenes Leben in christlicher Wahrheit und Erfahrung mit in Betracht ziehende Aufgabe als die wissenschaftliche Interpretation. Aber wir müssen uns doch denken, daß auch, wer das Evangelium zur Erbauung liest, über die vielen schwierigen Stellen eingehendere Auskunft, wirkliche Erläuterung erhalten möchte, und dies eben, wie wir zu unserem Bedauern gestehen müssen, haben wir hier weit weniger gefunden als z. B. in den Bibelfunden von Besser. Unser Verfasser theilt viel mehr seine Gedanken über eine Stelle, sein „Empfundenes“, mit, giebt darum auch öfters mehr nur eine Paraphrase

als daß er die Gedanken, die in der Schriftstelle selber liegen, analysirte und herausarbeitete. Deshalb kommt auch die (freilich nicht seltene) Art von Anachronismen bei ihm vor, daß er das, was wir von kirchlicher Lehre schon zum Lesen des Schriftworts mitbringen, in dieses selbst hineinlegt (wenn er z. B. S. 247 zu dem abwehrenden Worte des Petrus bei der Fußwaschung, Joh. 13, 9, bemerkt: „Petrus ist so durchdrungen von der Nothwendigkeit der immer wieder zu vollziehenden geistlichen Reinigung des ganzen Menschen, daß er im Augenblick vergißt, wie die Hauptbedingungen zu solcher gründlichen Heiligung den Jüngern schon längst durch die göttliche Gnade gegeben worden sind in dem Sacrament der heiligen Taufe und in der persönlichen Gemeinschaft mit ihrem Erlöser“ u. Hat denn Petrus damals schon etwas vom „Sacrament der Taufe“ und der sacramentlichen Bedeutung und Wirkung derselben gewußt?) Als solche Stellen, bei welchen eine schärfere Analyse und gründlichere Hebung der im Texte liegenden Schwierigkeiten, die der Verfasser wie ignorirt, zu vermissen ist, geben wir beispielsweise nur S. 166 an, wo gewiß deutlicher zu erklären gewesen wäre, was es denn in Wirklichkeit heiße, den Tod nicht sehen, oder S. 182, was der Herr damit sagt: „Wäret ihr blind, so hättet ihr keine Sünde“ u., oder S. 186, wie der Herr von denen, die vor ihm gekommen waren, sagen kann, sie seien alle-sammt Diebe und Mörder gewesen. Wer nur erbauliche Anmerkungen haben will, giebt sich wohl damit zufrieden; aber ein schärferes exegetisches Gewissen nöthigt, auch den Scrupeln nicht aus dem Wege zu gehen, die uns gerade in diesem Evangelium alle Augenblicke aufstoßen. Uebrigens sind dem Verfasser die Commentare, wenigstens theilweise, nicht unbekannt; daraus, daß er in Cap. 11 ohne Weiteres annimmt, Martha sei die Frau des Pharisäers Simon und Maria, ihre Schwester, identisch mit Maria Magdalena, eine Sünderin und Büßerin (S. 221) gewesen, müssen wir abnehmen, daß er in Hengstenberg's Schule gegangen. Indessen schließt das Alles, was uns theologisch ungenügend erscheint, nicht aus, daß für den Zweck, dem diese Aufzeichnungen ursprünglich bestimmt sind, und für Leser, die gerade nur dasselbe Bedürfniß haben wie der an das Evangelium in unbedingter Liebe und gläubiger Ehrfurcht sich hingebende Verfasser, der Gang, den sie an der Hand desselben durch die Hallen dieses Heiligtums machen, ein nicht vergeblicher sein wird.

Tübingen.

Palmer.

Praktische Auslegung des Briefs Pauli an die Kolosser. Hinterlassenes Werk vom verstorb. Theophil Passavant. Basel, Bahnmaier, 1865. IV und 297 S.

Laut Vorrede hat der in christlichen Kreisen, zumal der Schweiz, wohlbekannte Verfasser, da ihm in den letzten Jahren seines Lebens die mündliche Verkündigung des Evangeliums nicht mehr vergönnt war, durch literarische Arbeiten auf dem Felde erbaulicher Christauslegung noch zu wirken gesucht; eine Frucht dieses Fleißes, die er vollkommen druckfertig hinterließ, ist vorliegende Schrift. Sie macht keinen Anspruch darauf, die wissenschaftliche Exegese durch Lösung der in diesem Briefe zahlreichen exegetischen Schwierigkeiten weiter zu bringen; der Verfasser ist einer jener Schrifttheologen nach der Art von M. F. Roos u. A., in deren Augen Alles, was die Schrift sagt, und gerade so, wie sie es sagt, zum Voraus so absolut vollkommen ist, daß alle diejenigen Aufgaben, die durch die

kritische Seite der Wissenschaft in historischer und dogmatischer Hinsicht auch aller Exegese gestellt sind, für sie gar nicht existiren. Die Auslegung selber ist auch weniger Herauslegung, weniger scharfe Analyse und Entwicklung des Textinhalts als erbauliche Umschreibung desselben und Darlegung von denjenigen Gedanken, die durch das Schriftwort im frommen Gemüth wach gerufen werden. Ein großer Theil des Gesagten besteht in Auszügen aus einigen anderen Schriftstellern, die der Verfasser, ohne daß die Vorrede diese Abbreviaturen erläuterte, nur mit den Buchstaben H. (Hahn?), St. (ohne Zweifel Steinhofser, der auch einmal genannt wird), R. (wohl Rieger) bezeichnet; manchmal sagt er auch nur: ein Gottesmann, ein erleuchteter Lehrer bemerkt u. Man sieht auch hieran, daß es ihm lediglich um erbauende Einprägung des Bibelinhaltes zu thun war, welchem Zweck denn als einsame und gemeinsame Lectüre die Arbeit auch entspricht. Für eine unnöthige Raumverschwendung müssen wir es freilich halten, daß so häufig ganze und zwar sehr bekannte Stellen aus anderen biblischen Schriften nicht nur in extenso, sondern sogar mit gesperrter Schrift abgedruckt sind, desgleichen mehrere der bekanntesten Kirchenlieder. Auch dies aber erklärt sich aus dem obigen Zwecke, wie es dem frommen Autor eine Freude war, die theuren Worte, so oft er sie gehört und geschrieben, doch wieder zu schreiben.

Tübingen.

Palmer.

St. Pauli zweiter Brief an die Corinthher, in Bibelstunden für die Gemeinde ausgelegt von W. F. Besser. (Der Bibelstunden übers N. T. IX. Band.) Halle, Mühlmann, 1863. X und 511 S.

Wir können uns mit der Anzeige dieser Fortsetzung eines bekannten und bewährten Werkes kurz fassen, da, was wir in einem frühern Jahrgange dieser Zeitschrift (Jahrb. 1863, S. 792) über die Bearbeitung des 1. Briefs an die Corinthier von Besser gesagt haben, im Allgemeinen vollständig auch von diesem zweiten Briefe gilt. Was tüchtige praktische Exegese ist, hat wohl kaum ein theologischer Autor der Gegenwart so gründlich erkannt und ausgeführt als der Verfasser dieser Bibelstunden; es ist auch hier nichts, was dem Erbauungszwecke fern läge, und doch die Auslegung immer so eingehend und genau, daß man sich auch für wissenschaftliche Exegese da und dort Rath's bei derselben erholen kann. Die kernhaften Stellen aus Luther, die dem Verfasser am rechten Orte stets präsent sind, sind nicht der geringste Schmuck seiner Arbeit. Nur möchten wir andererseits wünschen, daß derselbe sein modernes Lutherthum nicht auch da so stark betonen würde, wo es weder durch den Text provocirt ist, noch zu dessen besserem Verständnisse dient. S. 30 z. B. kann er der Versuchung nicht widerstehen, die Worte des Paulus, daß seine und seiner Mitarbeiter Lehre nicht Ja und Nein zugleich gewesen sei, auf die Union anzuwenden, die ganz unapostolisch Ja und Nein zugleich sei, — eine Behauptung, gegen die ein Theolog sehr gegründete Einwendungen zu machen hätte. Ebenso unnöthig ist S. 350 der Ausfall auf allen Independentismus; denn die persönliche Glaubens- und Liebesgemeinschaft, um die es sich im Text (Cap. 9, 14) allein handelt, ist auch den Independenten nicht abgeschnitten. Der Verfasser trägt immer den späten, ausgebildeten Kirchenbegriff schon in den Sinn des Apostels und in die Verhältnisse der Apostel-

zeit hinein. Mit seinen liturgischen Ansichten hängt es auch zusammen, wenn er S. 17 die Stelle Cap. 1, 11 so deutet: „Der hl. Geist unterstützt vornehmlich die gemeinschaftliche Fürbitte für Brüder, die ihrer begehren, wenn wir bestimmte Psalmen für bestimmte Personen beten mit priesterlichem Herzen.“ Derlei Vorschriften finden sich nur im Brevier, im N. T. ist uns weder ein bestimmter Psalm für bestimmte Personen oder Zwecke und Zufälle zum Beten vorgezeichnet, noch wissen Jesus und die Apostel etwas von einer so katholisirenden Form der Fürbitte. Gut ist's freilich, daß dazu ein „priesterliches Herz“ gefordert wird, das ist jedenfalls die Hauptsache dabei. — Zur Prüfung hat u. A. der Verfasser seine Erklärung von 12, 7 dem Leser vorgelegt. Nach seiner Meinung bestand der Pfahl im Fleisch in einem bei Paulus sich immer noch regenden Schmerz über seine Volksgenossen, in einem „heimlichen Unwillen gegen Gottes Gerichte und Wege mit Israel“. Ein Pfahl im Fleisch soll dieser Affect heißen, weil ja „das jüdische Fleisch in der That das mächtigste war [?] in dem Sohne Benjamin's“. Wir gestehen, daß diese Erklärung uns viel zu künstlich und gesucht erscheint. Erstlich ist gar kein Grund vorhanden, die nächste und natürlichste Bedeutung des räthselhaften Ausdrucks, daß es nämlich ein schweres körperliches Leiden war, ein wirkliches Geschlagen- und Gepeinigtwerden im Fleische, zu verlassen; zweitens wäre jener Schmerz um sein Volk nicht ein Leiden von der Art, daß er glauben könnte, es sei ihm auferlegt von Gott in der Absicht, damit er sich durch jene Offenbarungen, jene Entzückung in den dritten Himmel nicht übermüthig machen lasse, wie denn auch jener Pfahl im Fleisch erst nach dieser Entzückung eingetreten ist, der Schmerz um sein Volk aber, wie er ihn Röm. 9 ausspricht, zweifelsohne zu aller Zeit und mit vollem Recht ihn begleitet hat, ohne daß er darin eine satanische Plage erkannt hätte. — Auch das folgende Wort: „Laß dir an meiner Gnade genügen“, hätte, glauben wir, praktischer und fruchtbarer auseinandergelegt werden können, insofern der Apostel nichts Weiteres begehren soll, als was er schon weiß, was er aber eben jetzt glauben muß, daß Gott ihm gnädig ist, und sofern der Besitz dieser Gnade auch in der That genügt, also für allen Schmerz und alle Entbehrung entschädigt. In Cap. 3 wäre wohl auch etwas genauer zu unterscheiden gewesen, daß die *diakonia* dort nicht durchweg unsern Begriff von „Amt“ ausdrückt, den der Verfasser auch dort etwas zu eng im Sinne des „Amtsluthertums“ faßt. Das Viele und Treffliche aber, was er, ganz der Art dieses Briefs gemäß, für das geistliche Amt aus Pauli Wort und Vorbild entwickelt — z. B. in Cap. 8 und 9, welche er überschreibt: „Pauli Kunst und Weisheit im Collectiven“ und „Pauli Unterricht im Almosengeben“ — erkennen auch wir vollkommen an.

Lübigen.

Palmer.

Das Jugendleben des Saulus und seine Befehrung und apostolische Berufung. Ein Vortrag am 12. März 1866 zu Celle gehalten von Th. Diestelmann, Stadtprediger in Celle. Hannover, Schmorl und von Seefeld, 1866. 8. 48 S.

Die neuerdings mehr und mehr überhandnehmende Sitte, populäre Vorträge über wissenschaftliche Gegenstände „auf den Wunsch von befreundeter Seite“ „ganz so, wie sie gehalten worden sind“, höchstens mit Hinzufügung „von einigen

literarischen Nachweisungen und Erläuterungen“ durch den Druck zu veröffentlichen, droht allmählich für unsere wissenschaftliche und besonders theologische Literatur bedenklich zu werden. Es entsteht dadurch nicht nur eine gewisse Mittels-gattung halbwissenschaftlicher Literatur, der auch der fleißigste Gelehrte nicht mehr nachzukommen vermag und die man auch nicht ganz bei Seite liegen lassen kann, weil sie eben doch auch mitunter wissenschaftliche Materialien oder Ideen beibringt, sondern, was noch schlimmer ist, es erzeugt sich dadurch auch eine theils rhetorifirende, theils unpräcise, oberflächliche, wo nicht gar saloppe Manier in der Behandlung wissenschaftlicher Dinge, die in einem flüchtigen Vortrag vor einem gemischten Publicum vielleicht geduldet werden kann, die wir aber von unserer Literatur lieber fern halten möchten. Wir sind weit entfernt, den Werth solcher Vorträge und den Beruf unserer Zeit zu „Popularisirung der Wissenschaft“ zu unterschätzen, aber wem das Wohl deutscher Wissenschaft am Herzen liegt, der thäte wohl, auch wenn er dem eigenen Drang oder dem Wunsch der Freunde nach Veröffentlichung nicht widerstehen kann, zu bedenken, daß eine für den Druck bestimmte Arbeit doch ganz andere Anforderungen stellt als ein mündlicher Vortrag, und sollte sich daher die Mühe einer nochmaligen Durcharbeitung nicht verdrießen lassen.

Es ist das eine Bemerkung, zu der uns nicht blos der vorliegende Vortrag, sondern noch hundert andere ebenso sehr oder vielleicht noch mehr veranlassen, die wir aber auch unserem verehrten Herrn Mitarbeiter gegenüber um so eher aussprechen dürfen, da ja seine wissenschaftliche Begabung und Tüchtigkeit von mehreren früheren Arbeiten her den Lesern unserer Jahrbücher bekannt ist. Gewiß hätte die vorliegende Arbeit bei nochmaliger Durch- und theilweiser Umarbeitung nicht blos in formeller Hinsicht (z. B. durch Entfernung des widerwärtigen, fast auf jeder Seite wiederkehrenden, die Gedankenentwicklung geradezu störenden „meine Herren“ und anderer rhetorischer Wendungen), sondern auch materiell durch Beseitigung kleiner Versehen und Ungenauigkeiten, überhaupt aber durch eine stringenter und knappere Methode der Beweisführung wesentlich gewonnen.

So kann es z. B. auch einem gelehrten Manne im Fluß der mündlichen Rede vielleicht passiren, von einem Proconsul der Insel Paphos (S. 9) oder von der chaldäischen und babylonischen Zerstörung der Reiche Israel und Juda (S. 7) oder von Lucian als Verfasser des Dialogs *Philopatris* (S. 10) oder von dem Kirchenhistoriker Nicephorus Kanthopulos (S. 11) zu sprechen; für den Druck aber hätten wir solche und ähnliche Dinge lieber beseitigt gesehen. Auch die durchaus unbegründete Hypothese, daß Saul seinen lateinischen Namen bei seiner eigenen Bekehrung zum Christenthum angenommen (S. 9), oder die Definition des Zungenredens, das Paulus sich selbst in so hohem Maße zuschreibt, als eines Redens und Sallens in einem mystischen Zustande der Gebetsverzückung, in welcher die aufs höchste gesteigerte Thätigkeit der frommen Phantasie bis zu einer zeitweilig fast völligen Depression des verständigen Bewußtseins führen konnte (S. 12), oder die schiefe Erklärung von 2 Cor. 12, 7, woraus der Verfasser schließen will, „daß diese Verzückungszustände nicht selten in schmerzhaft störender, vielleicht krampfhafter Weise auf den garten leiblichen Organismus des Paulus zurückgewirkt haben müssen“ (S. 13), — auch solche unbegründete Hypothesen wären dem Verfasser wohl bei einer nochmaligen nüchternen exegetischen Prüfung verschwunden und er würde dann seinem Versprechen vielleicht noch vollständiger

entsprochen haben, „aus dem Jugendleben des Saulus alles dasjenige darzubieten, was sich theils mit voller Sicherheit ermitteln läßt, theils doch die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich hat“ (S. 5). Als Hauptaufgabe seiner Erörterung bezeichnet der Verfasser die wichtige Frage, wie und wodurch des Apostels Bekehrung und apostolische Berufung bewirkt worden sei. Mit großer Entschiedenheit sucht er die Unzulänglichkeit der sogenannten Visions- oder Hallucinationshypothese nachzuweisen und aus Gal. 1, 15, verglichen mit Vers 1, sowie mit 1 Cor. 15, 8, vielmehr zu folgern, „daß jene Aussage des Paulus über die ihm gewordene, innerliche Offenbarung des Sohnes Gottes eine reale, auch sinnenfällige Erscheinung des verkörperten Christus nicht ausschließe, sondern eine solche geradezu einschließen zu müssen scheine, da ja Paulus durch Christum selbst und unmittelbar zu seinem Apostolate berufen zu sein gleichzeitig auf das nachdrücklichste bezeugt“. Dabei will er dasjenige, was in den psychologischen Erklärungsversuchen der Bekehrung Pauli berechtigt ist, nicht verkennen; ja, wenn es sich nur um das Problem handelte, es sich vorstellig zu machen, wie unter den damaligen Verhältnissen eine Seele wie die des jugendlichen Fanatikers Saulus dazu kommen konnte, sich überhaupt nur zum Christenthum zu bekehren: so wäre er geneigt, jenen subjectiv-psychologischen Erklärungsversuch in allem Wesentlichen für wohl gelungen zu halten (S. 33 f.). Aber das Problem sei nicht bloß dies: wie konnte Saulus ein Christ werden? sondern vielmehr: wie konnte er der Apostel werden, der er gewesen ist? d. h. wie konnte in ihm jenes lebendige, unerschütterliche Bewußtsein entstehen, daß er von Christo selbst oder von Gott durch Christum zum Apostel berufen worden sei, — jenes Bewußtsein, das er fortan in seinen Kämpfen mit einem pharisäisch gefärbten Geseßeschristenthum so nachdrücklich zu betonen und zu vertreten den vielfältigsten Anlaß gehabt hat? (S. 34). Während also für die erste Thatsache, für die Bekehrung Pauli zum Christenthum, die Möglichkeit einer bloß psychologischen Erklärung zugegeben wird, so scheint dem Verfasser dagegen die zweite Thatsache, das Bewußtsein seiner apostolischen Berufung, nur erklärlich „durch die reale, sichtbare und sinnenfällige Manifestation des erhöhten und verkörperten Christus selbst, die ihm allerdings nicht unvermittelt, sondern auf eine durch seinen ganzen bisherigen Lebensgang und seine heißen äußeren und inneren Kämpfe mitbedingte und providentiell herbeigeführte und vermittelte Weise zu Theil geworden war“ (S. 40). Gewiß verdient hier die Offenheit und Entschiedenheit, womit der Verfasser seine wissenschaftliche und persönliche Ueberzeugung ungeschminkt und rückhaltlos auszusprechen sich verpflichtet fühlt, sowie andererseits die Unbefangenheit und Milde, womit er gegenwärtige Ansichten bespricht, alle Anerkennung. Dennoch vermögen wir uns von der Stringenz seiner Beweisführung nicht völlig zu überzeugen. Steht denn nicht jene ganze Unterscheidung, daß zwar zur Bekehrung die bloße innerliche Offenbarung Christi nach Gal. 1, 16 genügt hätte, zur apostolischen Berufung aber eine reale und sinnenfällige Manifestation Christi erforderlich gewesen sei, in directem Widerspruch mit dem Wort und der Anschauung des Apostels selbst, dem ja jene ἀποκάλυψις ἐν ἐμοί gewiß auch eine reale war und der als Zweck und Ziel gerade dieser innern Offenbarung seine apostolische Berufung bezeichnet? Offenbar ist jene ganze Entgegensetzung der innerlichen ἀποκάλυψις als des minus und der äußerlichen ὁρασις als des majus nicht vom Standpunkt der apostolischen Glaubensanschauung, sondern von dem des modernen wunderflüchtigen Bewußtseins, resp.

von dem der modernen Apologetik aus gemacht. So macht denn auch das ganze Beweisverfahren des Verfassers mehr den Eindruck einer argumentatio ad hominem als den jener wissenschaftlichen Evidenz, die darauf Anspruch macht, mit der von der neueren Naturwissenschaft geforderten strengen Beweismethode auf gleicher Höhe zu stehen, und auch die schließliche Berufung einerseits auf das doch kaum mißverständliche Wort Baur's über die Auferstehung Christi, andererseits auf eine Aeußerung Rothe's über den antisupranaturalistischen Zug unserer Zeit kann nicht dazu beitragen, jenen Eindruck der wissenschaftlichen Unsicherheit zu verwischen.

Göttingen. Wagenmann.

Historische Theologie.

Alt-Asiatische Gottes- und Weltideen in ihren Wirkungen auf das Gemeinleben der Menschen, dargestellt von J. E. Bluntzschli. Fünf öffentliche Vorträge. Nördlingen, E. H. Beck, 1866. 8. IV und 168 S.

Nicht eben neue Quellenforschungen, aber das Ergebniß ausgebreiteter theils eigener, theils fremder Studien über die altafiatischen Gottes- und Staatsideen sind es, welche der bekannte Heidelberger Staatsrechtslehrer zunächst in fünf 1864/65 zu Karlsruhe gehaltenen freien Vorträgen, dann auch in nachträglicher schriftlicher Ausarbeitung in einer den Gebildeten überhaupt verständlichen Form darzustellen versucht hat. Als die Quellen, woraus er geschöpft, nennt er selbst vorzüglich die bekannte Sammlung von Pauthier: *Les livres sacrés de l'Orient*, außerdem die Werke von Lassen, Colebrooke, Benfey, Burnouf, Westergaard, Weber, Bassiljew, Köppen, Ewald, Schott, Dunker, Laurent und Anderen. Dabei konnte es dem Verfasser nach Zweck und Umfang seines Vorhabens natürlich nicht um eine irgendwie vollständige Darstellung orientalischer Religions- und Kulturgeschichte zu thun sein (sonst müßten wir manches Wichtige und Unwichtige im Ganzen und Einzelnen vermissen), sondern nur um die Aufstellung allgemeiner geschichtsphilosophischer oder völkpsychologischer Gesichtspunkte (Vortrag I), um die Durchführung derselben an den vier bedeutendsten und am meisten charakteristischen Religions- und Kulturformen des alten Asiens: der Brahmaidee und dem indischen Kastenwesen (Vortrag II), dem Buddhismus in seinem Gegensatz gegen den Brahmanismus (Vortrag III), dem mosaischen Gott und dem jüdischen Staat (Vortrag IV), den Lehren Kong-fu-tsi's und dem chinesischen Staat (Vortrag V), sowie endlich — und das war dem Verfasser sichtlich die Hauptsache — um die Ziehung einiger praktischer Schlüsse aus jenen weltgeschichtlichen Erfahrungen zu Ruß und Frommen der Gegenwart. Hören wir, wie der Verfasser selbst zum Schluß (S. 165 ff.) „die vier merkwürdigen Ideengruppen, welche die vorchristliche asiatische Welt erleuchtet und bewegt haben, und ihre gewaltigen Wirkungen auf das Gemeinleben der Völker“ in einer nochmaligen kurzen Ueberschau charakterisirt. „Die pantheistische Brahmaidee war das Werk einer frommen, tiefsinnigen und scharf denkenden Wissenschaft und ihre Wirkung auf das indisch-arische Leben

war ungeheuer und nachhaltig. An Geisteshöhe und an selbstloser Hingebung an das Ewige und Göttliche hat auch später kein Priesterstand die Brahmanen übertroffen. Aber trotzdem erwies sich diese Religion und diese Weltansicht nur für die obersten aristokratischen Stufen der Gesellschaft günstig. Die unteren Volksklassen wurden eher niedergedrückt als emporgehoben. Der Staat war ohne Einheit und ohne wahre Volksfreiheit. Dagegen erbarmte sich Buddha der gedrückten und leidenden Menschheit. Der Buddhismus erfüllte das Herz seiner Befenner mit Liebe, aber er löst die göttliche Kraft der lebendigen Weltseele in das leere Nichts als das Ziel aller Dinge auf. Gottlos im Gedanken, aber wohlthätig und fromm im Gemüth, spaltete er die Welt in eine Mönchsgesellschaft und eine Laienordnung. Im Princip unstaatllich und sogar staatsfeindlich, lehrte er doch die Völker, auch die despotische Staatsgewalt ruhig und gehorsam zu ertragen. — Die theistische Jahvereligion des Mose hinwieder verkündete den einen persönlichen, von den Menschen scharf unterschiedenen, lebendigen Gott, und obwohl sie die Geistesiefe der arischen Denker nicht erreichte, bewahrte sie doch eine durchgreifendere religiöse und sittliche Energie. Sie war nicht eine Religion der Weisen, noch vorzugsweise der weltentfagenden Mönche, sondern die Religion des ganzen Volkes geworden. Aber auf den Staat und auf das Recht wirkte ihr theokratischer Eifer entschieden ungünstig und das Volk mußte sein Glück und sogar seine Existenz der religiösen Mission zum Opfer bringen. — Die chinesische Weltansicht endlich des Kong-fu-tü steht an religiöser Energie und an frommer Hingebung weit hinter den süd- und westasiatischen Religionen zurück. Man weiß kaum, ob sie eher pantheistisch oder theistisch sei. In philosophischer Hinsicht ist sie nur ein schätzbares Mittelgut. Aber trotzdem haben die moralische Tüchtigkeit und der eminent praktische Verstand der chinesischen Lehre sich vortrefflich in dem Leben der Nation bewährt und zwar nicht die höchste, aber eine frühzeitige, nachhaltige und friedliche Civilisation zu Stande gebracht.“ —

Es bedarf für theologische Leser kaum der ausdrücklichen Verwahrung, daß wir diese Charakteristik der alttestamentlichen Religion nur mit sehr bedeutenden Restrictionen zugeben können, und ebenso enthält die ausführlichere Besprechung des mosaischen Gottes und des jüdischen Staats in dem IV. Vortrag (S. 100—134) neben mancher feinen und treffenden Bemerkung doch auch nicht wenig des Halbwahren, Unwahren und Verkehrten. Wir geben vollkommen zu, was der Verfasser S. 102 über das Recht und die Pflicht der Wissenschaft sagt, die Mittel einer scharfen Kritik und einer verständigen Auslegung auf die alttestamentlichen Schriften anzuwenden, und wir gehören nicht zu denen, welche davon Schaden für die wahre Religion fürchten, aber wir erwarten von einer solchen Kritik und Auslegung besonnenere Resultate, als was hier z. B. über die Religion Abraham's (S. 106), über die ägyptische Geistesbildung Mose's, wodurch er befähigt wurde, der religiöse Gesetzgeber seines Volkes zu werden (S. 109), über den Ursprung der Jahweidee aus arischer Denkweise (ebend.), über den Unterschied zwischen dem Jahveglauben Mose's und der Lehre der Propheten (S. 113), über die beschränkte nationale Vorstellung von Jahve als bloßem Judengott (S. 114), über die leidenschaftlich religiöse Richtung, welche Mose dem ganzen Leben seines Volkes eingepflanzt habe, und deren ungünstigen Einfluß auf die übrige weltliche Geistesbildung, die wirthschaftlichen Fortschritte und besonders das Recht und den Staat desselben (S. 120 ff.), über den unleidlichen und verderblichen Einfluß des Pro-

phetenthums auf Politik und Staatsordnung (S. 132 flg.) mehr phantafirt als aus den biblifchen Urkunden bewiefen wird. Und auch der Schluffatz über den Grund des über Iſrael ergangenen Gerichtes: „das Volk habe fein Glück und fogar feine Exiſtenz der religiöſen Miſſion zum Opfer bringen müſſen“ (S. 166), oder wie derſelbe Gedanke S. 134 noch dramatiſcher formulirt wird: „Mit den entſetzlichſten Leiden und einem furchtbar tragifchen Schickſale mußte dieſes Volk die weltgeſchichtliche Ehre bezahlen, der Träger einer großen religiöſen Wahrheit geworden zu ſein“, — das iſt doch gerade das Gegentheil der geſchichtlichen Wahrheit; nicht „die religiöſe Miſſion Iſraels“, nicht „die große religiöſe Wahrheit, deren Träger es geworden“, hat ja das Gottesgericht des Exils wie das ſeines ſchließlichen politiſchen Untergangs über das Volk gebracht, ſondern das Mißverſtändniß dieſer Wahrheit und die Untreue gegen jene religiöſe Miſſion, der *ἔηλος θεοῦ οὐ κατ' ἐπιγνώσιν* und die *ἀπειθεία*, wie Paulus ſagt Röm. 10. 11.

Hören wir aber auch noch die praktiſchen Schlußfolgerungen, welche der deutſche Staatsrechtslehrer der Gegenwart aus ſeinen altafiatiſchen Geſchichtsbetrachtungen zieht (S. 166 ff.). „1. Da die religiöſen Ideen überall eine mächtige Wirkung auf das Gemeinwohl üben, ſo iſt der Staat, dem die Sorge für das Gemeinwohl obliegt, genöthigt, denſelben ſeine Aufmerkſamkeit zuzuwenden. 2. Die Entwicklung von Recht und Staat hält aber nicht gleichen Schritt mit der Ausbildung des religiöſen Bewußtſeins. 3. Die Vervollkommenung des Staats iſt nicht bedingt durch die Steigerung der Energie des religiöſen Lebens.“ (Vom Standpunkt der ethiſchen Religion aus, um nicht zu ſagen des Chriſtenthums, wird man nicht geneigt ſein, dieſen Satz unbedingt zuzugeben.) 4. „Eine ernſte und aufrichtige Religioſität kann vom Staate wegzführen und ein warmes Gottesgefühl kann den Staat verwirren“ u. ſ. w. (ja, wenn der *ἔηλος θεοῦ* ein *ἔηλος οὐ κατ' ἐπιγνώσιν* iſt.) „5. Die Religioſität, ſo wichtig für das Verhältniß der Menſchen zu Gott [sic!], iſt alſo nicht der Maßſtab für die Trefflichkeit der Staaten oder die Fähigkeit der Staatsmänner. 6. Der Staat, als die geordnete Lebensgemeinschaft des Volkes, darf das Geſetz ſeines Daſeins nicht in der Religion ſuchen. 7. Der religiöſe Charakter vieler altafiatiſcher Staaten iſt nicht ein Vorzug, ſondern ein Gebrechen des aſiatiſchen Gemeinlebens. Die Miſchung von Religion und Recht hat ſich auch in Aſien eher ſchädlich als wohlthätig erwieſen. 8. Die Erfahrungen Aſiens bereiten die ſcharfe Unterſcheidung vor zwiſchen der Religion, das iſt der Verbindung der Menſchen mit Gott, und dem Staate, das iſt der Einigung der Menſchen unter ſich, welche ſpäter die Römer von juridiſch-politiſchem Boden aus und Chriſtus in religiöſem Geiſte angestrebt haben und welche die moderne Welt endlich vollzieht. 9. Die Freiheit des Staats von religiöſer Beſtimmung und ſelbſt von religiöſem Einfluß iſt eine Grundbedingung ſeiner Wohlfahrt.“ Damit ſind wir an der *conclusio* angelangt, wozu offenbar nach des Verfaſſers Abſicht die ganze vorhergehende Geſchichtsbetrachtung die Prämiſſen liefern ſoll; dieſe *conclusio* ſelbſt aber enthält — je nachdem ſie verſtanden und angewendet wird — entweder eine große, für Kirche und Staat heilbringende, echt chriſtliche Wahrheit oder aber eine große, für das ſtaatliche und ſittliche Leben der Völker grundſtürzende Unwahrheit, hat alſo, ohne nähere Erklärung hingestellt, kaum einen anderen Werth als den einer mißverſtändlichen Behauptung.

Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte von Jacob Bernays. Mit kritischen und erklärenden Bemerkungen zu Porphyrios' Schrift über Enthaltbarkeit. Berlin, W. Herz, 1866. gr. 8. 195 S.

Die vorliegende, der k. preussischen Akademie der Wissenschaften gewidmete Schrift des gelehrten und scharfsinnigen Herrn Verfassers enthält zunächst eine philologisch-kritische Untersuchung über des bekannten Neuplatonikers und Christenfeindes Porphyrios vier Bücher *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* (über die Enthaltung von animalischer Nahrung oder wider den Fleischgenuss). Dabei ist es des Verfassers Hauptabsicht, aus den Mittheilungen des Porphyrios eine der bedeutenderen verlorenen Schriften des Peripatetikers Theophrastos, *περὶ εὐσεβείας*, in ihren Grundzügen wiederzugewinnen. Kāme es der Kritik zu, mit dem Verfasser über die Wahl seines Titels zu rechten, so möchten wir fragen, weshalb er diesen nicht lieber umgedreht und den Namen des Porphyrios vorangestellt habe, der doch das nächste Object seiner Untersuchung und den Hauptgegenstand unseres Interesses an derselben bildet. Doch verkennen wir nicht die Verschiedenheit der Gesichtspunkte: für den Philologen ist Porphyrios nur Mittel, um zur Herstellung der Theophrastischen Schrift zu gelangen; für den Theologen dagegen concentrirt sich das Hauptinteresse in der Person des Porphyrios, der ja in aller seiner Feindschaft wider das Christenthum doch wieder so viel Kenntniß der christlichen Schriften, Lehren und Geschichte und in seinem Neuplatonismus auch so viel Verwandtschaft mit christlichen Ideen zeigt, daß es gewiß kein untheologischer Wunsch ist, wenn wir die Erhaltung seiner funfzehn Bücher wider die Christen mit Drangabe manches profanen oder patristischen Opusculums gern erkaufen möchten. Ist es auch unrichtig — wie Herr B. gegen Lessing berichtend bemerkt (S. 133) —, daß uns von jenen funfzehn Büchern kein einziges kleines Fragment übrig geblieben sei, da ja bei Eusebius, Hieronymus und anderwärts mehrere interessante Bruchstücke erhalten sind: so ist dies doch weit weniger, als wir z. B. von des älteren Celsus Wahrheitswort gegen die Christen wissen (ungenau übersetzt Hr. B. den *ἀληθῆς λόγος* des Celsus mit „wahre Geschichte“), da ja auch alle Widerlegungen, welche gegen Porphyrios zahlreicher als gegen Celsus geschrieben wurden, das Schicksal des Werkes, das sie bekämpften, getheilt haben; „denn das Gift, welches aus der gesüchteten und mit kaiserlichem Bann belegten Feder des Porphyrios floss, schien auch durch die Beigabe des orthodoxesten Gegengiftes noch nicht hinlänglich neutralisirt“ (S. 1), und auch in neuerer Zeit hat noch „Niemand Lust empfunden, durch übersichtliche Sammlung jener Fragmente sich verdient und mißliebig zu machen“ (S. 133). Dagegen hat die einzige umfänglichere Arbeit, welche, trotzdem sie den verhassten Namen des Porphyrios an der Stirn trug, in der byzantinischen Zeit mehrfach abgeschrieben und genutzt und seit der editio princeps des griechischen Textes von 1548 mehrfach herausgegeben, übersetzt und commentirt wurde, nämlich eben die vier Bücher *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, diese ihre Erhaltung einem doppelten Umstand zu verdanken, einmal ihrem reichen historischen Inhalt und den zahlreichen darin citirten und excerptirten Stücken aus älteren Schriften, zweitens aber hauptsächlich dem Wohlgefallen, das christliche Asketen und Mönche an der asketischen Tendenz des Buches fanden. Schon Hieronymus im zweiten Buch seiner Streitschrift

wider Iovinian (wir wissen nicht, weshalb Bernays die Schreibart Iovian vorzieht) hat einen großen Theil seines Beweismaterials gerade dieser Schrift des Porphyrios entnommen, freilich ohne dessen Namen zu nennen, und der erste Herausgeber unserer Schrift, Peter Victorius, findet sogar eine wunderbare Congruenz zwischen derselben und den instituta moresque der katholischen Kirche (S. 134) und rechtfertigt damit deren Herausgabe.

Eben hierin liegt denn auch die große religionsgeschichtliche und theologische Bedeutung der Porphyrischen Schrift selbst sowohl als der darin verarbeiteten Theophrastischen. Wir erhalten hier nämlich interessante Parallelen und Illustrationen zu gewissen Anschauungen und Erscheinungen des altkatholischen Christenthums wie des späteren Judenthums; wir thun da Blicke in einen ethisch-religiösen Ideenkreis, in welchem principiell so verschiedene Entwicklungen wie die des Hellenismus, des späteren Judenthums und des ältesten Christenthums in den Jahrhunderten der Religionswende und des Religionskampfes auf merkwürdige Weise convergiren. Es sind das insbesondere die zwei Ideen: 1) Cultusreform durch Abschaffung der Thieropfer und Verinnerlichung des Opferbegriffs und 2) asketische Lebensreform durch Enthaltung von Fleischgenuß und anderen sonst erlaubten Lebensgenüssen. Wie in der Forderung der Enthaltung von Fleischspeisen der jüdische Essenismus mit dem hellenistischen Neupythagoreismus sich berührt und beide dann in der christlichen Enkratitengnosis ihre häretische, in der mönchischen Askese und der kirchlichen Fastenpraxis ihre kirchlich modificirte Fortsetzung finden, ebenso sehen wir auf dem Gebiete des Cultus im Schooße des Heidenthums eine das Opfer auflösende oder vielmehr auf Vergeistigung der Opferidee und auf das innere Opfer dringende Richtung, welche mit dem alttestamentlichen Prophetenthum, mit dem die Thieropfer verwerfenden Essenismus und mit der Vorstellung des späteren Judenthums von dem Gebetsopfer, das an die Stelle der Tempelopfer getreten sei, parallel läuft und der christlichen Idee des unblutigen Opfers und der geistlichen Opferung vorarbeitet.

Diese zwei Punkte eben, Thieropfer und Fleischkost, sind es, womit die Schrift des Porphyrios sich beschäftigt. Den Anlaß zu derselben gab, wie S. 4 ff. erzählt wird, eine im Schooße der neuplatonischen Schule entstandene Differenz über die sogenannte Pythagoreische Lebensweise oder über die Enthaltung vom Fleischgenuß. „Schon gegen Ende der republikanischen und zu Anfang der Kaiserzeit war in den höheren Ständen Rom's eine Hinneigung zu der asketischen Pythagoreischen Lebensweise hervorgetreten. P. Nigidius Figulus, der Freund Cicero's, war der wirksamste Apostel dieser Richtung; bald ward sie sogar als eine Modesache von Leuten wie Vatinius affectirt; die römische Philosophensecte der Sertier gelangte zu dem gleichen Ergebnis der Enthaltung von animalischer Nahrung, und jahrelang hatte L. Annaeus Seneca, von jugendlicher Begeisterung für philosophisches Leben ergriffen, sich mit Pflanzenkost begnügt" u. u. (S. 5). Wir vermiffen hier bei dem Verfasser eine Erinnerung an die *λάχαρα ἐσθιωτες* des Römerbriefes; mag auch die Ansicht Eichhorn's (Einl. III, S. 222), der in jenen „Schwachen“ der römischen Christengemeinde geradezu „Anhänger asketisch-philosophischer, vorzüglich neupythagoreischer Grundsätze“ sehen will, aus verschiedenen Gründen keine Zustimmung verdienen (vgl. Meyer zu Röm. 14), so bleibt es doch jedenfalls ein für die Geschichte der ältesten römischen Christengemeinde beachtenswerthes Zusammentreffen, daß damals gleichzeitig in drei nach ihrer Lebensstellung und Weltanschauung so ganz verschiedenen Kreisen Rom's,

dem heidnisch-Pythagoreischen, jüdisch-essenischen und der jungen Christengemeinde, theilweise verwandte asketische Lebensgrundsätze bestanden. Eine weitere Verfolgung dieser Abstinenzgrundsätze bei Heiden und Christen, bei Ebioniten, Gnostikern und Montanisten wie bei katholischen Asketen und Kirchenvätern (unter denen besonders Clemens Alexandrinus ganz wie Porphyrius den Fleisch- und Weingenuß als unverträglich mit dem Streben nach höherer Weisheit und Gott-einigung verwirft) lag nicht in dem Plane des Verfassers. Er zeigt uns nur, wie in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts (also um dieselbe Zeit, wo innerhalb der christlichen Kirche eine strengere und eine laxere Observanz in Behandlung des Sittlichen sich scheiden) auch im Schooße der neuplatonischen Schule, unter den unmittelbaren Schülern Plotin's, wahrscheinlich bald nach dessen Tode (270 n. Chr.), eine Differenz hinsichtlich der Pythagoreischen Lebensweise hervortrat, indem ein Theil der Schule, an ihrer Spitze insbesondere der Römer Castricius Firmus, nicht bloß selbst von der Pythagoreischen Askese abfiel, sondern auch diesen Abfall in öffentlichen Vorträgen zu rechtfertigen suchte (S. 5. 138). Eben dies gab dem Porphyrios Anlaß zur Abfassung seiner Schrift *περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων*, worin er den Kampf für die Enthaltksamkeit in seinem weitesten Umfange und seiner schwierigsten Form aufnimmt, indem er alle Gründe der Gegner in einen erschöpfenden Ueberblick zusammenzufassen und zu widerlegen sucht (S. 6). Zu diesem Zweck werden die Ansichten der verbreitetsten Philosophenschulen, insbesondere der Peripatetiker, Stoiker und Epikureer, ebenso aber auch die Anschauungen „des gemeinen Mannes“ über die Frage von der Erlaubtheit des Fleischgenußes und der Tödtung der Thiere meist mit den eigenen Worten ausgewählter Vertreter vorgeführt (S. 6—13), um dann eine ausführliche systematische Widerlegung folgen zu lassen, welche die vorliegenden Fragen vom Standpunkt dreier Cardinaltugenden, der Mäßigkeit, Frömmigkeit, Gerechtigkeit, aus bespricht (S. 13 ff.). Durch diesen Plan seiner Schrift war Porphyrios zu einer vorherrschend referirenden oder compilirenden Darstellungsweise veranlaßt, indem er nicht bloß die Ansichten der Gegner meist mit deren eigenen Worten giebt, sondern auch zur Darstellung seiner eigenen Ansicht vielfach fremder Citate sich bedient. Hierin liegt, wie schon erwähnt, der besondere Werth, den diese Schrift für den Philologen hat: das compilirte Material ist für uns von unschätzbarem Werthe, weil der größte Theil der Schriften und Bibliotheken, die dasselbe lieferten, untergegangen ist. Manches werthvolle Stück findet sich da für den Philologen, Alterthumsforscher, Geschichtschreiber der Philosophie, aber auch der Theolog und Kirchenhistoriker geht nicht leer aus. Ihn interessiert z. B. (s. S. 22 ff.) ein aus Josephus entlehnter Abschnitt über die Juden, speciell die Essäer, der freilich mehr für die Kritik des Porphyrios als für die des Josephus in Betracht kommt. Insbesondere aber wird der kirchenhistorische Forscher freudig überrascht durch eine Entlehnung aus einem nicht näher bezeichneten Gnostiker, wahrscheinlich wie Bernays glaubt, aus der Valentinianischen Schule (S. 15. 144 f.); es ist dasselbe Fragment, dessen schon Neander erwähnt (Abh. über Plotin, 1843, vgl. R.-G. I, 2, S. 665, Gesch. der chr. Ethik, S. 133), jedoch ohne die gnostische Schule, aus der es stammt, zu bezeichnen; ob die Vermuthung des Verfassers richtig, mag dahingestellt bleiben. Auch für des Gnostikers Bardesanes Leben und schriftstellerische Thätigkeit erhalten wir gelegentlich (S. 30. 157) eine werthvolle Notiz.

Den Hauptgegenstand der Bernays'schen Untersuchung bildet nun aber das

zweite Buch der Schrift des Porphyrios und die darin enthaltenen ausführlichen Auszüge aus der verlorenen Schrift des bekannten Aristotelikers Theophrastos († 287 v. Chr.) *περί εὐσεβείας*. Die Frage vom Fleisessen führt nämlich auf die Frage vom Thieropfer, und um seinen Satz von der Unstatthaftigkeit des ersteren zu stützen, führt Porphyrios den Gedanken aus, daß die blutigen Opfer eine unangemessene, dem wahren Begriff der Eusebie widerstreitende, ebendaher auch nicht ursprüngliche, sondern später erst mißbräuchlich aufgekommene Form der Gottesverehrung seien. „Nicht die Götter und nicht die guten Dämonen verlangen Blut; beiden genügen die Erstlinge dessen, was Leib und Seele nährt: die reine Feldfrucht, das ehrerbietige Wort, der lautere Gedanke. Angenehm ist das rauchende Blut und der Brodem des brennenden Fleisches nur den bösen Dämonen, — daher wird der verständige und mäßige Mann solche Opfer unterlassen, bei welchen er aus dem Verkehr mit den höheren Götterwesen heraustreten und an die Geister des niedrigsten dritten Rangs sich wenden würde. Statt Thiere den bösen Dämonen zu schlachten, wird er dem höchsten Gott nur das stille Opfer seiner Gedanken und den geistigen Wesen der zweiten Ordnung (den *ἀγαθὸν δαιμόνες*) nur das laute Opfer des Lobgebets darbringen“. Man sieht, wie sehr Porphyry durch diese Bekämpfung des Thieropfers als eines Dämonenopfers und durch diese Lehre vom geistigen Opfer nicht bloß zu allen heidnischen Culti seiner Zeit, sondern auch zu der Mehrzahl seiner neuplatonischen Schulgenossen in Gegensatz tritt, aber auch, wie sehr er hierin mit dem von ihm sonst so heftig bekämpften Christenthum, mit dem Abscheu der Christen vor dem Gözenopferfleisch und speciell mit den bekannten patristischen Anschauungen vom heidnischen Opferdienst als einem Dämonendienst zusammentrifft. Um so mehr mußte dem Porphyrios daran gelegen sein, seine Opfertheorie als eine auf althellenischem Boden entstandene darzustellen, und zu diesem Behuf eben dienen ihm die Auszüge aus dem Theophrastischen Werk von der Frömmigkeit, die er mit den für seinen besonderen Zweck nöthig scheinenden Zusätzen und Kürzungen in sein Buch herübernimmt. Auf die scharfsinnigen kritischen Operationen und gelehrten Erläuterungen, womit Bernays nun im Folgenden (S. 35 ff.) die Theophrastischen von den Porphyrischen Stücken auszusondern, den corrupten Text an vielen Stellen zu verbessern, den Inhalt und Gedankengang im Ganzen und Einzelnen zu erläutern versucht, des Näheren einzugehen, ist nicht dieses Ortes und nicht unsere Aufgabe. Mag auch dieß und jenes in den einzelnen Behauptungen des Herrn Verfassers noch problematisch erscheinen oder zu Widerspruch Anlaß geben; im Ganzen hat die kritische Beweisführung desselben etwas sehr Ueberzeugendes. Man folgt ihr ungefähr mit demselben Gefühl der Spannung und Befriedigung wie etwa der Ausgrabung eines antiken Kunstwerks, wo aus dem bedeckenden Schutte ein Fragment nach dem andern sich hebt, die unechten Zusätze und Umhüllungen abgelöst, die Lücken so weit möglich ausgefüllt werden, bis endlich das Ganze, zwar nur als Torso mit manchen Schäden und Mängeln, aber doch in seinen Hauptlinien erkennbar dem Auge sich darstellt. — Manche Einzelheiten ließen sich auch hier noch ausheben, die neben dem philologischen, antiquarischen, culturhistorischen, philosophischen auch ein speciell theologisches Interesse darbieten: so die Bemerkungen über des Aristoteles Lehre von der Ewigkeit des Menschengeschlechtes und der Urzeugung (S. 44 ff.), die „den edelsten Blüthen griechischer Gnomik verdientermaßen zugedachte epidaurische Tempelinschrift, von der auch der christlich-fromme Alexan-

driner Clemens sich besonders tief ergriffen zeigt" (S. 76 flg.), die Theophrastische Eintheilung der Opfer (S. 82), die hier in einer Bestimmtheit wie kaum in einer anderen außerchristlichen Schrift sich aussprechende Idee einer das ganze Menschengeschlecht umfassenden Gemeinschaft (*οἰκουμενικὴ οὐρα ἡμῶν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους*, S. 81. 100 ff.), und der Nicht allgemeiner Menschenliebe, insbesondere aber die merkwürdige Theophrastische Notiz über die Juden und den jüdischen Opferritus, „die erste unzweifelhafte Erwähnung des jüdischen Volks innerhalb der griechischen Literatur“ (S. 109 ff.). Wir verweisen für dieses Alles auf das interessante Buch selbst, und heben zum Schluß nur noch das Wesentliche von dem hervor, was über den Werth der Theophrastischen Schrift selbst von dem Verfasser bemerkt wird. Sie enthält „die Darstellung einer Opfertheorie, welche in mannigfacher Hinsicht der althellenischen Sitte entgegen und der religiösen Richtung späterer Weltalter nahe tritt. — Bald nach dem Erwachen der griechischen Philosophie beginnen zugleich mit der Auflehnung gegen die anthropomorphische Personification der Götter von verschiedenen Seiten her die Angriffe auf die blutigen Opfer. Nicht bloß die Pythagoreer und Empedokles verwerfen, von der Gleichartigkeit der Thier- und Menschenseele ausgehend, jedes mit Blutvergießen verknüpfte Opfer als einen Seelenraub; auch dem Ephesier Heraclit wird durch sein Streben nach Läuterung des Gottesbegriffs eine tiefe Abneigung gegen den hergebrachten Altardienst eingeflößt. — Wie er, so bekämpft auch Platon mit glühendem Eifer zunächst die Sühnopfer; die anderen Opferarten verwirft er nicht geradezu, wenn sie von wahrhaft frommer Gesinnung begleitet sind, aber er preist eine frühere unschuldige Zeit, welche die Altäre der Götter nicht mit Blut besleckte, und sein allgemeiner Grundsatz „maßvoller Einfachheit“ bei allen gottesdienstlichen Darbringungen braucht nur folgerichtig angewendet zu werden, um zu dem Ergebnis zu führen, das Theophrast erreicht, der alle Thieropfer gänzlich beseitigt und einfache unblutige Getreideopfer an ihre Stelle setzt.“ Das ist jene mit der alttestamentlichen Prophetie parallellaufende opferauflösende Richtung innerhalb der hellenischen Philosophie. „Und so zähe auch der volksthümliche (und vom Staat autorisirte) Cultus sich noch Jahrhunderte lang gegen diese philosophischen Reformversuche behauptete, es kam doch eine Zeit, wo der Gang der Menschengeschichte die Bestrebungen der hellenischen Denker verstärkt werden ließ durch die Strömung der politischen Ereignisse und der religiösen Bewegungen innerhalb desjenigen Volkes, welches mit dem hellenischen den Anspruch theilt, die geistigen Lebenswege den modernen Culturvölkern vorgezeichnet zu haben. So hat denn der verbündete Einfluß hellenischen Denkens, palästinensischer Begeisterung und römischer Städtezerstörung (d. h. die Zerstörung der jüdischen Tempelstadt und Opferstätte durch Titus) das Aufhören der Thieropfer bewirkt und dadurch auch auf dem Gebiete der Religionsübung eine scharfe Grenze zwischen dem Alterthum und der Neuzeit gezogen“ (S. 130 flg.). Es bedarf hier kaum unserer Erinnerung, daß der Herr Verfasser selbst bekanntlich jenem Volke angehört, das er dem hellenischen als zweites Culturvolk des Alterthums an die Seite stellt, und daß sich daher für ihn von seinem nationalen und religiösen Standpunkt aus doch die Entwicklung ein klein wenig anders darstellt als für uns vom Standpunkt des Christenthums und der protestantischen Theologie. Sener hellenisch-philosophische Protestantismus, der auf Vereinfachung und Vergeistigung des heidnischen Cultus, auf die innerlichen Opfer des Gebets und der frommen

Gefinnung bringt, ist so wenig als jene „palästinenfische Begeisterung“ oder „römische Städtezerstörung“ im Stande gewesen, für sich allein oder im Zusammenwirken der genannten drei Factoren jene Peripetie in der religiösen Entwicklung der Menschheit zu bewirken. Das Alles sind ja doch nur theils vorbereitende, theils unterstützende Momente, nicht die wirkende und durchschlagende Potenz. Aufgehoben sowohl als erfüllt sind die jüdischen wie heidnischen Opferbegriffe und Opfergebräuche erst durch das Opfer des neuen Bundes oder durch die christliche Predigt von der gnadenvollen Hingabe Gottes in Christo und der dieser Gnadengabe menschlicherseits correspondirenden Glaubenshingabe des Menschen an Gott. Darin erst war ja die im alttestamentlichen Cultus typisch vorgebildete, im Heidenthum carisirte Opferidee realisirt zugleich und überwunden, und hier erfüllt sich denn auch des Theophrastos Wort: Gott sehe *μᾶλλον πρὸς τὸ τῶν θνόντων ἥθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θνομένων πλῆθος* und der Mensch solle mit reinem Herzen Gott darbringen *θεοφιλεῖς θνοίας, ἀλλὰ μὴ πολυτελεῖς*. So bewährt sich auch hier die antike Philosophie als die *διαθήκη τῶν Ἑλλήνων* in ihrer großartig propädeutischen Bedeutung für das Christenthum.

Göttingen.

Wagenmann.

Otfried's Evangelienbuch und die übrige althochdeutsche Poesie karolingischer Zeit mit Bezug auf die christliche Entwicklung der Deutschen bearbeitet und durch einen Beitrag zur Geschichte der Bekehrung eingeleitet von Friedrich Rechenberg. Chemnitz, Verlag von Eduard Focke, 1862. VII u. 185 S.

Das Evangelienbuch Otfried's, des Vaters deutscher Reimkunst und des ehrwürdigen Sängers mit dem tiefen deutschen Gemüthe voll lauterster Gottinnigkeit, in dem der Dichter und der Seher sich in classischer Weise vereinigen, ist nach seinem mehrfach unterschätzten poetischen und literarhistorischen Werthe sowie nach seiner kirchen- und culturgeschichtlichen Bedeutung als ein Denkmal deutschen Glaubens und Denkens aus der ersten schönen Blüthezeit des Evangeliums unter unserem Volke noch lange nicht genug bekannt und gehörig gewürdigt. In gegenwärtiger Schrift ist nun diesem Bedürfnisse, wenn auch nicht erschöpfend, doch annähernd in trefflicher Weise genügt. Von der richtigen Erkenntniß geleitet, daß Otfried's Werk, sowie die anderen altdeutschen Dichtungen jener Zeit nur im Zusammenhang mit der christlichen Entwicklung des deutschen Geistes als treue, klare Spiegelbilder des religiösen Lebens ihres Volkes und ihrer Zeit recht zu verstehen und zu würdigen sind, giebt der inzwischen heimgegangene Verfasser zunächst eine sehr ansprechende kurze Geschichte der Bekehrung der Deutschen, in welcher er uns nur die christliche Anlage des deutschen Volkes zu überschätzen scheint und vergißt, wie lange es doch gewährt hat, ehe das Evangelium feste Wurzeln im deutschen Boden geschlagen. Nicht daß wir die Anlage unseres Volkes für das Evangelium verleugnen oder herabsetzen wollten, aber es ist Gefahr, daß man unser Volk in Nichtbeachtung der dunklen Seiten deutschen Volksthum und in Verkennung der Gaben anderer Völker wider die Geschichte idealisirt und das deutsche Christenthum mehr zu einem Naturproduct macht, als zu einem Werk der Gnade. In der zweiten Abtheilung seiner Schrift bespricht der Verfasser einige kleinere deutsche Gedichte der karolingischen Zeit unter theils vollständiger, theils auszugsweise in sorgfältiger Uebersetzung gegebener Mittheilung derselben

als das Gedicht *Muspilli*, *Eudwigsleich* u. In der dritten Abtheilung, die den wesentlichen Theil des Buches bildet, wird nach einer im Allgemeinen orientirenden Mittheilung über *Otfried* und seine Dichtung der Inhalt der fünf Bücher derselben nach den einzelnen Capiteln in anschaulicher Lebendigkeit und lichtvoller Darstellung auch der theilweise dunkleren „mystischen“ Partien, die nicht durchweg von allegorisirender Spielerei frei zu sprechen sind, angegeben und dazu eine Uebersetzung einzelner wichtigerer Stücke geboten, die mehr auf Genauigkeit als auf Wohlgefälligkeit berechnet ist, aber den Ton der Dichtung im Ganzen sehr gut trifft.

Besonders gelungen ist die schließliche Characteristik der ganzen Denk- und Anschauungsweise *Otfried's* und die damit verbundene Beurtheilung des poetischen Werthes seines Buches. Mit warmer, poetischer und nationaler Begeisterung, deren Hauch das ganze Buch wohlthuend durchweht, wenn sie auch hie und da allzu panegyrisch wird, stellt der Verfasser die Bedeutung *Otfried's* heraus, dessen tief mystischen Zug er namentlich fein und sinnig nachgeföhlt und dargelegt. Aus diesem mystischen Zuge heraus wird allein *Otfried's* Theologie recht verstanden, deren Grundgedanken eben darum nicht begrifflich fixirt und auf dogmatische Formeln gebracht werden können, wenn auch so viel feststeht, daß die ganze Denkweise *Otfried's* bei seiner tiefen Innerlichkeit viel mehr eine evangelische als römische ist. Durch alle echte deutsche Dichtung geht ein Herzschlag evangelischen Lebens.

Esßniz.

Dr. phil. Meier.

S. Gregorii Ep. Nysseni opera. Ex recensione Fr. Oehler.
Tom. I. cont. libros dogmat. Hal. Sax. 1865. XII et 678 pp.

Dieser erste Band einer neuen handlichen Textausgabe des hervorragenden Kirchenvaters enthält eins seiner dogmengeschichtlich bedeutendsten Werke, nämlich die große polemische Schrift gegen den Arianer Eunomius in zwölf Büchern, sowie die zweite gegen denselben gerichtete kürzere Schrift in einem Buche, in einem, verglichen mit den beiden alten Pariser Ausgaben (von F. Morelli, 1615, 2 Bde. mit Appendix von Gretser 1618; dann von Aeg. Morelli, 1638, in 3 Bden.), viel verbesserten, gereinigten und ergänzten Texte. Der geehrte Herausgeber hat sich in erster Reihe gehalten an den für das erste Buch des Hauptwerks bereits von Gretser im Appendix benutzten Münchener Papiercodex aus dem 16. Jahrhundert. Daneben hat er noch an vielen Stellen vier andere Handschriften eingesehen, nämlich einen mit dem Münchener sehr verwandten Venetianer der Marcusbibliothek und einen Mailänder der Ambrosianischen, beide aus dem 13. Jahrhundert, ferner einen Turiner aus dem 14. und einen Florentiner (Laurentianische Bibl.) Pergamentcodex aus dem 11. Jahrh. So hat er das erste von Gretser nach dem Cod. Monac. herausgegebene Buch des Hauptwerks ganz nach dem Venetianischen und in der zweiten Hälfte zugleich nach dem Turiner (dem der Anfang fehlt) recensirt, von letzterem auch zum zwölften Buch und zum Anfang des zweiten Werks die Lesarten vollständig beigelegt, aus dem Ambrosianischen zu einem Stücke des zweiten Buchs und dem Anfange des dritten, aus dem ältesten, dem Laurentianischen, zu den das Werk einleitenden Briefen Gregor's und seines Bruders Petrus und einigen anderen Stellen. Der Herausgeber rechtfertigt dies Verfahren durch die große Verwandtschaft sämmtlicher von ihm benutzten

Handschriften, daher es nur solcher ausgewählten Specimina bedurft habe, um die Geringfügigkeit der Abweichungen erkennen zu lassen. Freilich lassen sich nun gegen dies Verfahren ernstliche Bedenken nicht unterdrücken. Man würde dem Herausgeber für eine Handausgabe wie die vorliegende die vollständige Wiedergabe sämmtlicher zum größten Theil ganz unerheblicher Varianten gern erlassen, wenn man nur von einer gleichmäßigen und durchgehenden Benützung seiner Hülfsmittel versichert sein könnte und sich nicht mit dem unbestimmten „multis in locis inspexi etiam codd. scr. Venet. etc.“ begnügen müßte. Man braucht nur den kurzen Brief des Petrus (p. 4 — die Aufschrift ist verdruckt — sonst scheint der Druck sorgfältig zu sein) durchzusehen, um im Interesse der Ausgabe zu bedauern, daß die Laurentianische Handschrift keine ausgebehntere Benützung gefunden hat (268 B hätte Oehler das *δούλοισ* des Laurentianischen unbedenklich statt *δόγμασι* in den Text aufnehmen sollen). Auf ein Gleiches wird man hinsichtlich des Turiner und Venetianer Coder geführt, wenn man die zweite Hälfte des ersten Buchs durchgeht, wo man die Lesarten dieser beiden Handschriften mit der von Grefser benutzten Münchener zusammen hat; denn nicht nur jenen beiden zusammen genommen, sondern auch jeder einzelnen derselben verdankt D. eine Anzahl wesentlicher Textverbesserungen; ja unseres Erachtens hätte wohl noch manche andere Lesart aus denselben Aufnahme im Texte verdient. Beispielsweise — wir erwähnen diese nur als Zeichen dankbarer Benützung — war sicher 345 C das *ἐν* vor *τῇ κρίσει* mit Taur. zu tilgen, dagegen 353 C die Ergänzung *ἄγγελον κτλ.* aus demselben aufzunehmen und 386 B C dürfte *φύσιν* Taur. für *κλήσιν* und *ἑμους* für *ὄλων* sich empfehlen; dagegen sieht mir allerdings der 378 A aus Taur. aufgenommene Satz eher wie ein Glossen aus. Aus Venet. wäre 357 B gewiß *πρόοδον* statt *πρόσοδον* aufzunehmen gewesen. — Neben den zahlreichen einzelnen Textemendationen heben wir übrigens noch besonders hervor, wodurch der Werth der Ausgabe sich wesentlich erhöht, daß die handschriftlichen Mittel den Herausgeber in Stand gesetzt haben, eine sehr bedeutende Anzahl von Lücken in den alten Ausgaben zu ergänzen, nicht nur die zahlreichen im ersten Buche des Hauptwerks, welche lediglich dem nachlässigen griechischen Druck der alten Ausgaben zur Last fallen, da die ausgelassenen Stellen (bis auf eine) sich in der lateinischen Uebersetzung Grefser's finden, sondern auch eine beträchtliche Menge in den anderen Büchern, von deren einer (im Anfange des dritten Buchs) die Ausfüllung in der vorliegenden Ausgabe über fünf Seiten einnimmt.

Grumbach.

Möller.

Johann Tauler's Predigten. Nach den besten Ausgaben in die jetzige Schriftsprache übertragen. Zweite Auflage. Neue Bearbeitung der Ausgabe von 1826 von Julius Hamberger. Frankfurt a. M. Hermann'sche Verlagsbuchhandlung, 1864. 8. Theil I: Vom Advent bis zum Himmelfahrtstage. X u. 336 S. Theil II: Vom Himmelfahrtstage bis zum Advent. 318 S. Theil III: Auf die Feste der Heiligen. 192 S.

Unter den ins Neudeutsche übertragenen Sammlungen der Tauler'schen Predigten galt bisher die Frankfurter Ausgabe v. J. 1826 trotz ihrer vielen Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten doch noch für die beste. Wenn aber nun, nachdem

diese Ausgabe vergriffen, eine neue veranstaltet werden sollte, so durfte man sich — wie Dr. Hamberger, der bewährte Kenner der mystischen Literatur, richtig erkannt — nicht mit einem einfachen Abdruck begnügen; eine genaue Revision und Verbesserung in mehrfacher Hinsicht war unerlässlich. Leider lag für eine solche die von Dr. Franz Pfeiffer in Wien längst versprochene kritische Ausgabe noch nicht vor, und so mußte sich der neue Herausgeber darauf beschränken, im Ganzen den Text der Ausgabe von 1826 zu Grunde zu legen, diesen aber theils durch Beiziehung der älteren Ausgaben, über welche S. IX und X eine kurze Uebersicht gegeben wird, theils mit Hülfe einer Copie des ältesten Manuscriptes, der Straßburger Pergamenthandschrift, welche durch Dr. Carl Schmidt in Straßburg mitgetheilt wurde, theils durch Herstellung einer bessern Interpunction, theils endlich durch erläuternde Glossen und Anmerkungen wesentlich zu verbessern und theils dem Sinne des Originals, theils dem Verständniß des modernen Lesers näher zu bringen. Sonst ist die Einrichtung der Ausgabe von 1826, d. h. insbesondere die Vertheilung der Predigten auf die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres, durchaus beibehalten und auch „den zur Ergänzung eingefügten Arbeiten des tief speculativen älteren wie auch des jüngeren Eckhart, des milden, vom Geist der Liebe gleichsam überströmenden Heinrich Suso und des hocherleuchteten Johannes Ruysbroek ihre Stelle um so lieber gegönnt werden, als eben hiermit, bei aller wesentlichen Uebereinstimmung dieser Männer mit Tauler, eine immerhin sehr wohlthuende Abwechslung herbeigeführt wird“. So ist, — wenn auch nicht für das wissenschaftliche Bedürfniß — so doch für die praktischen Zwecke, welchen die vorliegende Arbeit ausschließlich zu dienen bestimmt ist, das Erforderliche in dankenswerthester Weise geleistet worden; schlechthin Unverständlichem oder auch nur schwer zu Enträthselndem wird man in dieser Ausgabe nirgends begegnen; wohl aber nicht wenigen einzelnen Stellen oder auch ganzen Predigten, bei denen es zweifelhaft ist, ob und inwieweit wir den echten Tauler oder spätere Zufüge oder Abänderungen vor uns haben. Hier wird noch viel kritische Arbeit nöthig sein, um dann auch für eine berichtigte neuhochdeutsche Uebersetzung den sicheren Boden zu gewinnen. Vorerst empfehlen wir die vorliegende, nach dem Maße des jetzt Erreichbaren beste Ausgabe, deren Werth auch noch durch die neu hinzugefügte und wohlgelungene, auf dem Grunde der neueren Forschungen ruhende Lebensbeschreibung Tauler's erhöht wird, dem fleißigen Studium aller derer, welche hören wollen, was der Doctor illuminatus und seine Geistesgenossen vor 500 Jahren in einer von politischen, kirchlichen und anderen Nöthen schwer gedrückten und zerrissenen Zeit dem deutschen Christenvolke gepredigt haben „von dem rechten Grunde eines wahren christlichen Lebens, gegründet auf die heilige Schrift und etliche vornehme heilige Lehrer, aus denen er den allersüßesten Honig geistlicher Vollkommenheit zusammengelassen“. Es fließt hier, wie der Hr. Herausgeber sagt (S. X), „ein wahrer Labequell, der dem Bedürfniß unserer in tausendfacher Eitelkeit und Mühseligkeit sich abquälenden und jammervoll in sich selbst vertrocknenden Zeit in erwünschtester Weise entgegenkommt“.

Wagenmann.

Johann Major, der Wittenberger Poet. Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie und des Humanismus im 16 Jahrhundert von Vic. G. Frank. Halle, Pfeiffer, 1863, 47 S. Als einen jener philippistich gesinnten Dichter, in welchen sich die evange-

lische und die humanistische Richtung nach dem Typus ihres Meisters vereinigen, stellt der in der Specialgeschichte der Reformation wohlorientirte Verfasser den noch immer mehrfach mit dem bekannten Theologen Georg Major verwechselten Wittenberger Dichter Johann Major neben einen Frischlin und Stigel und ist versucht, ihn mit Rücksicht auf den Character und den Inhalt seiner Poesie einen christlichen Virgil, mit Rücksicht auf seine starksatirische Anlage dagegen den Dr. Bahrdt des 16. Jahrhunderts zu nennen. Beide Vergleiche sind nicht glücklich gewählt, wie der Verfasser auch selbst zu fühlen scheint. Für den letzteren Vergleich, mit welchem bei dem entschieden cynischen und gemeinen Character Bahrdt's jedenfalls nichts weniger als ein Lob, vielmehr ein sehr bitterer Tadel ausgesprochen ist, ist Major noch zu anständig und ehrbar; denn wenn er auch nicht selten in seiner Polemik geradezu roh und gehässig wird und an seinem Theile sattfam beweist, daß die „milden Melanchthonianer“, von denen noch immer manche Theologen so gar panegyrisch reden und denen sich Major in starker, auch sonst widerlich hervortretender Selbstgefälligkeit beizählt, sich auf gröbliches Schimpfen und Schelten nicht minder verstanden als ihre Gegner, so hält sich doch gegenüber einem Bahrdt seine Satire noch immer in leidlichen Grenzen und will jedenfalls aus ihrer Zeit heraus beurtheilt sein, in der die Urbanität, zu allen Zeit eine seltene Tugend der theologischen Polemik, überaus gering war bei den Theologen aller Parteien. Für einen christlichen Virgil ist, abgesehen von seiner fast rein satirischen Haltung, seine Poesie nicht bedeutend genug. Die höhere poetische Weihe, die ihn zu einem Seher, zu einem Dichter Gottes machte, in dem Sinne, in welchem er selbst davon redet und sein Lehrer und Freund Mathesius bei der Hochzeitsrede, die er ihm hält, das dem Dichter Epimenides in Tit. I, 12 beigelegte Prädicat eines Propheten auf ihn anwendet, fehlt trotz alles leichten Flusses seiner Verse und der Gewandtheit seines Ausdrucks seinen poetischen Producten, die zum Theil sehr manierirt und nicht selten durch allegorisches Spiel ziemlich ungenießbar sind.

In vorliegender Schrift, die sich im Wesentlichen darauf beschränkt, nebst einigen biographischen Notizen von der poetischen Thätigkeit Major's ein Bild zu geben, theilt der Verfasser den Inhalt mehrerer seiner poetischen Erzeugnisse, namentlich soweit sie sich auf die damaligen theologischen Streitigkeiten beziehen, in übersichtlicher und ansprechender Weise ausführlicher mit. Die geradezu abgöttische Pietät gegen Melanchthon, die sich in ihnen ausspricht, wird zum bittersten Hohne gegen seine Widersacher, obenan gegen Flacius, den Major mit den ungerechtesten Vorwürfen überhäuft und selbst im Grabe noch lästert.

Unter den gegen den synodus avium, ein bekanntes, Aufsehen erregendes satirisches Gedicht Major's, gerichteten Gegenschriften erwähnt der Verfasser auch das von Amstdorf verfaßte, in den auf der Großherzoglichen Bibliothek zu Weimar befindlichen Manuscripten desselben enthaltene „Gespräch zwischen einer Taube und einem Raben“, nachdem vorher Schwarz in seiner Jubelschrift „Das erste Jahrzehend der Universität Jena“ darauf aufmerksam gemacht. Vor einigen Jahren hat der Unterzeichnete dasselbe in der Rudelbach-Guericke'schen Zeitschrift zum Abdruck gebracht.

Wenn übrigens der Verfasser, um dessen noch am Schluß zu gedenken, den Humanismus eine geistige Großmacht des 16. Jahrhunderts nennt, so möchten wir diesem Ausdruck zwar nicht alle Berechtigung absprechen, ihn aber doch

wesentlich beschränkt wissen. Jedenfalls ist die Bedeutung desselben nur eine formale für die allgemeine geistige Bildung der Zeit, im Uebrigen hat der Humanismus mit seinem einseitigen Intellectualismus und seinem in ästhetischer Selbstgenugsamkeit aller sittlichen und religiösen Begeisterung entfremdeten Indifferentismus die Reformation mehr gehindert als gefördert.

Eöbknitz.

Dr. phil. Meier.

Entgegnung.

In der Zeitschrift für exacte Philosophie im Sinne des neueren philosophischen Realismus, in Verbindung mit mehreren Gelehrten herausgegeben von Dr. F. H. Th. Allihn und Dr. L. Ziller, Band VII, Heft 1, Leipzig 1866, S. 99 ff., hat Herr Dr. Allihn sich veranlaßt gefunden, auf die in Band X, H. 4, S. 801 ff. unserer Jahrbücher enthaltene Anzeige seiner „Grundlinien der allgemeinen Ethik“ Leipzig 1861 in höchst gereiztem Tone zu erwidern. Wir bitten diejenigen unserer Leser, welche für die Herbart'sche Philosophie und ihre neuesten Vertreter sich besonders interessiren, jene Auslassung an Ort und Stelle nachzulesen. Dem Herrn Allihn aber haben wir Folgendes zu bemerken:

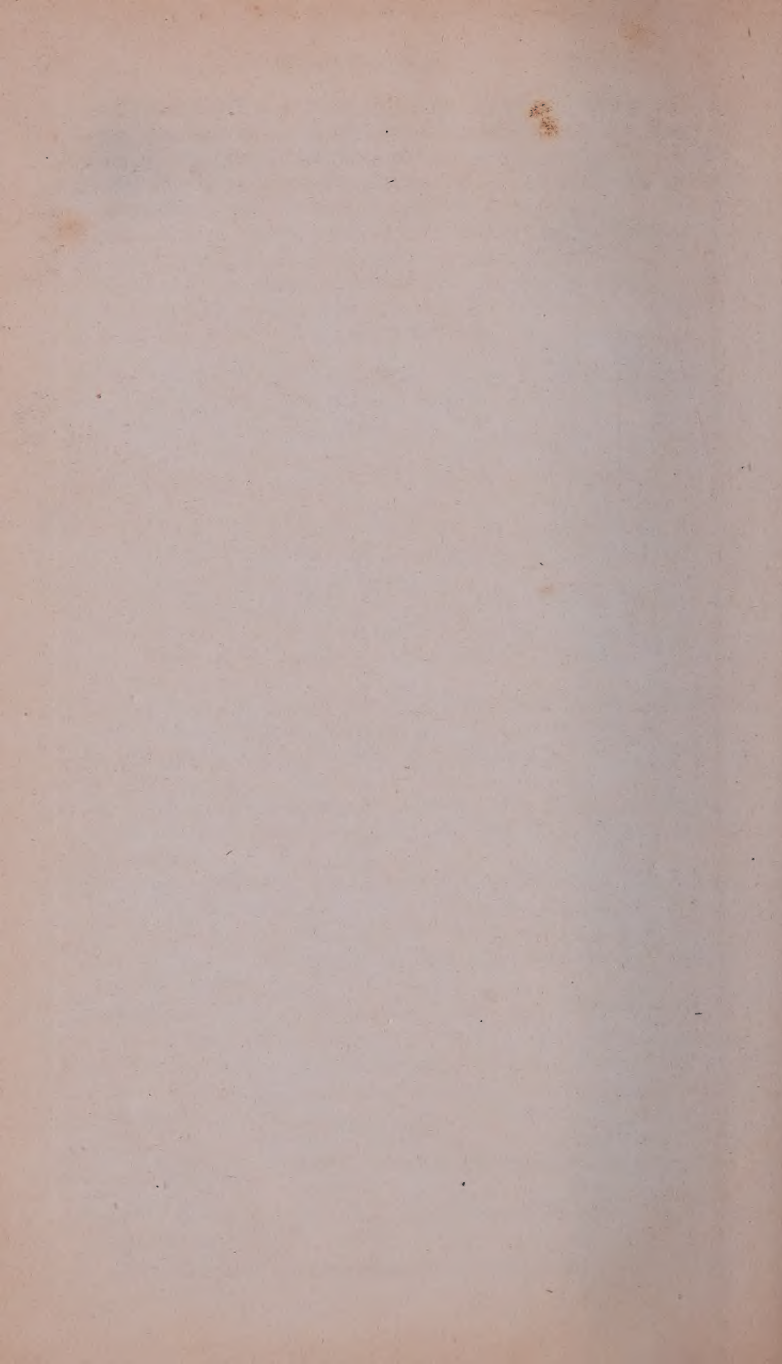
- 1) Mit einer Anzeige des Allihn'schen Buches würde sich die Redaction der Jahrbücher f. D. Th. wohl nie befaßt haben, wenn eine solche nicht von dem Verleger unter Einsendung eines Recensions-Exemplars erbeten worden wäre.
- 2) Für dieselbe ist von der Redaction ein deutscher Philosoph von anerkanntem Verdienst und anerkannter Milde des Urtheils, Herr Professor Dr. Fischer in Erlangen (K. Ph. Fischer, nicht, wie Hr. Allihn angiebt, „K. Fr. Fischer“) gewonnen worden.
- 3) Die wissenschaftliche Vertretung der einzelnen in den Anzeigen wie Abhandlungen enthaltenen Urtheile überläßt die Redaction deren namentlich genannten Verfassern.
- 4) Jene Anzeige mußte nach dem Plan unserer Jahrbücher so kurz sein, daß eine ausführliche Begründung der einzelnen Urtheile hier nicht möglich war; sie ist aber, wie jeder leidenschaftslose Leser erkennen wird, in durchaus ruhigem und mildem Tone gehalten; von „Schimpfen und Schlechtmachen“ ist darin nicht eine Spur.

Göttingen.

Wagenmann.

Druckfehler.

©. 634 Z. 12 v. oben ist: *sterbend* statt *strebend* zu lesen.



GTU Library



3 2400 00294 9489

